משרד החינוך התרבות והספורט

מינהל כוח אדם בהוראה, תיאום ובקרה

האגף לתרבות תורנית

מורה נבוכי הנפש

היבטים חינוכיים להיגיינה של הנפש

במשנת הרמב"ם

אליהו אביעד

ספר זה זכה בפרס "המרכז להגות בחינוך היהודי"
שליד המכללה האקדמית ע"ש ראי"מ ליפשיץ ירושלים

העטיפה:

- ברקע צילום כתב היד של "ספר הפרקים לאבוקראט" (פירוש לאפוריסמי היפוקרטס) לרמב"ם. תרגום ר' משה אבן תיבון. בתוך קובץ חיבורים ברפואה. כתיבה ספרדית. מאה ט"ז. באדיבותו של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים.
- המדליה הממלכתית "800 שנה לרמב"ם". באדיבותה של החברה הממשלתית למדליות ולמטבעות. עיצוב: אהרן שבו.

עריכה לשונית, מפתחות והגהה: **ד"ר אורי מלמד**

עיצוב עטיפה: **ורד ביתן**

סדר ועיצוב פנים: **שושנה שחר**

הוצאה לאור: **מחלקת הפרסומים, משרד החינוך התרבות והספורט**

© כל הזכויות שמורות

ירושלים, התשס"ה / 2005

תוכן העניינים

פתח דבר 7

הקדמה 9

מבוא 11

פרק ראשון – שיטת הרמב"ם ומגמתו בחקר נפש האדם 15

א. השיטה 15

ב. המגמה: הרמוניזציה בכוחות הנפש של היחיד ובמרקם החברתי 17

ג. תכונות נפש פגומות הן "מחלות נפש" 20

ד. המנהיג הרוחני הוא רופא הנפש האידיאלי 23

ה. תנאי מוקדם למנהיגות רוחנית - השתלמות בתורת הנפש 28

ו. לימוד המדעים - בסיס הכרחי להכרת הנפש וליסודות האמונה 32

סיכום 37

פרק שני – מבנה נפש האדם, מהותה וכוחותיה 39

א. מבנה הנפש: מערך כשרים של יחידה פסיכופיזית אחת 39

ב. הנפש כאפיונו המהותי של האורגניזם: השלכות חינוכיות-מוסריות 42

ג. כוחות הנפש: פונקציות שונות של הנפש האחת 47

סיכום 50

פרק שלישי – הכוח הזן: הכושר הביולוגי של ההזנה 51

א. הגדרה ותפקיד 51

ב. תקינות מערכת ההזנה חיונית להרמוניה של כל כוחות הנפש 52

ג. הרגלי תזונה שקולים - ערובה לבריאות הגוף והנפש 54

ד. טעם "המאכלות האסורות": תזונה מבוקרת וריסון מוסרי 55

ה. שלטון ה״רוח״ על ה״חומר״ 57
ו. ההיגיינה של המזון חשובה לטהרה הפנימית של הנפש 59
ז. תכלית מצוות התורה אינה רפואת הגוף אלא רפואת הנפש 60
ח. החכם - מופת חינוכי-מוסרי לריסון תאוות יצריות 65
ט. השכרות - פגיעה חמורה בהרמוניה של הנפש ובתקינות סדרי החברה 67
י. הנזירות היהודית - אמצעי ריפוי זמני להשגת איזונים נפשיים 73
סיכום 79

פרק רביעי - הכוח המרגיש: מערכת התחושות 81
א. הגדרה ותפקיד 81
ב. חוש הראייה: מקור המידע המקיף של ההכרה 83
ג. חוש השמיעה: מדיום מרכזי להעברת תכנים קוגניטיביים וחינוכיים 90
ד. חוש הריח והשפעתו התת-הכרתית על ההתנהגות 98
ה. חוש הטעם והחינוך למיתון תאוות החיך 100
ו. חוש המישוש: יעד חינוכי מרכזי לשליטה על הלהט המיני 101
סיכום 123

פרק חמישי - הכוח המדמה: הדמיון האנושי 125
א. הגדרה ותפקיד 125
ב. דמיון תחושתי ודמיון ראציונאלי 126
ג. ״החושים הפנימיים״ - פונקציות שונות של הכוח ״המדמה״ 128
ד. תרומת הדמיון ליצירתיות האנושית: חשיבה, אומנות ונבואה 133
ה. תעתועי הדמיון - מקורם 141
ו. תעתועי הדמיון - השלכות תיאולוגיות-חינוכיות 144
ז. בין ״דמיון״ ל״שכל״ 151
ח. תעתועי הדמיון - נזקים רוחניים-מוסריים 153
ט. תעתועי הדמיון - פגיעה בבריאות הנפש 156
י. הכוונת הדמיון לאפיקים חיוביים 160
יא. החלום - מציאות או דמיונות שווא? 165
סיכום 170

פרק שישי – הכוח המתעורר: הרגשות, הרצון והתגובה 173

א. הגדרה ותפקיד 173
ב. מיקום הכוח "המתעורר": בין "מקורות ההכרה" לבין "התנועה במרחב" 174
ג. "הרצון" האנושי 175
ד. הכוח "המתעורר" - מקור ההתנהגות האנושית והמידות המוסריות 184
ה. חינוך להרגלים טובים - בסיס להתנהגות טובה ולתכונות אופי נעלות 188
ו. האידיאל החינוכי - התנהגות ממוצעת ותכונות נפש מאוזנות 193
ז. חינוך לשליטה ראציונאלית על תגובות אמוציונליות והתנהגותיות 198
ח. ריסון התנהגות יצרית באמצעי כפייה חברתיים 205
ט. התחשבות במניעים הנפשיים של ההתנהגות - עיקרון בסיסי בחינוך 210
י. חשיפה לגירויים שליליים גוררת התנהגות בלתי מוסרית 217
יא. תכלית המצוות - "לתקן הדעות וליישר המעשים" 220
סיכום 226

פרק שביעי – הכוח ההוגה: האינטלקט האנושי 229

א. הגדרה ותפקיד 229
ב. "השכל המעשי" - יעד החינוך המוסרי 234
ג. "השכל העיוני" - יעד החינוך לידיעת ה"אמת" 237
ד. ה"שכל" - מהות הנפש האנושית 238
ה. תכליתם הסופית של החינוך וההשכלה - השגת הקיום הנצחי 240
ו. שלבים חינוכיים הדרגתיים בהתקדמות האינטלקטואלית 246
ז. האם דגל הרמב"ם בחינוך אליטיסטי-אינטלקטואלי? 259
ח. בין "מוסר יחסי" לבין "מוסר מוחלט" 272
ט. השלמות המוסרית או השלמות התבונית - מה מעדיף הרמב"ם? 275
סיכום 285

רשימת הקיצורים והמקורות 291
מפתח מראי מקומות 301
מפתח כללי 317
תקציר באנגלית
שער באנגלית

פתח דבר

פרופ' זאב הרוי, האוניברסיטה העברית בירושלים

הרמב"ם היה בעל הלכה, פילוסוף ורופא, אבל היה מעל לכול -- מורה. החכמים בימי הביניים נהגו לקרוא לו בפשטות "המורה". הם כינוהו כך כמובן על שם ספרו "מורה הנבוכים", אבל גם בגלל אישיותו החינוכית שהתבטאה בכל חיבוריו. הרי הרמב"ם לא כתב שום ספר הלכתי למען רבנים ודיינים בלבד, אלא רצונו העיקרי תמיד היה לחנך את העם בענייני הלכה, להביא את ההלכה לכל בית ישראל בצורה השווה לכל נפש. בספרי הרפואה שלו, לא חפץ לפתח תיאוריות מלומדות ומתוחכמות המובנות רק לרופאים מומחים אחרים, אלא נושאו החביב ביותר היה ללא ספק הנחלת הרגלי בריאות. רצונו העיקרי היה לחנך את בני האדם לחיות חיים טובים ובריאים. אף ספרו הפילוסופי הגדול, "מורה הנבוכים", לא נכתב עבור פילוסופים מקצועיים אלא עבור תלמידים צעירים שרק התחילו את לימודיהם הפילוסופיים, כדוגמת תלמידו היקר, ר' יוסף בן יהודה, הנמען של הספר. רצונו העיקרי היה לחנך את התלמידים הצעירים האלה ברזי הפילוסופיה, ולהנחות להם את הדרך להכרת ה' השכלית, אהבתו ויראתו. קיצורו של דבר: בכל התחומים האלה -- בהלכה, ברפואה ובפילוסופיה -- הרמב"ם היה בראש ובראשונה: מורה.

הספר המרתק שבידך עוסק ברמב"ם כמורה. הוא עוסק בפרט בהשלכות החינוכיות של תורת הנפש הרמב"מית. מחברו, הרב ד"ר אליהו אביעד, הוא גם איש חינוך ותיק וגם בקי בכתביו ההלכתיים והפילוסופיים של הרמב"ם. מחקרו מבוסס על קריאה רחבה במקורות התלמודיים והפילוסופיים של הרמב"ם בעברית

ובערבית. הוא גם השווה את העמדות הפסיכולוגיות והפדגוגיות של הרמב״ם עם אלו של הפילוסופים שקדמו לו; בייחוד עם אלו של הפילוסוף היווני אריסטו, שהרמב״ם ראה בו ״הפילוסוף״ בה״א הידיעה, והפילוסוף המוסלמי אלפאראבי, שהרמב״ם ראה בו ממשיך דרכו הראוי ביותר של אריסטו, וכתב שכל חיבוריו ״סולת נקייה״. אולם אביעד אינו היסטוריון אלא מחנך. הוא אינו עוסק בחקר המקורות של הרמב״ם לשמו. יתרה מזו, הוא אינו מעונין רק במה שהיה לרמב״ם לומר לבני תקופתו לפני 800 שנים. הוא מעונין קודם לכול במה שיש לו לומר לנו כאן ועכשיו, כאן במדינת ישראל ועכשיו בתחילת המאה ה-21.

אביעד נדרש לסוגיות חינוכיות מרכזיות המעסיקות הורים ומורים במקומותינו, כגון החינוך בגיל הרך, החינוך למידות נאותות, היחסים בין המינים, בעיות בהרגלי אכילה, אלכוהוליזם וההתמכרות לסמים. הוא מנתח את דבריו של הרמב״ם על תורת הנפש ב״שמונה פרקים״, ב״הלכות דעות״, ב״מורה הנבוכים״ ובחיבוריו האחרים, ומסביר מה הן השלכותיהם החינוכיות. הוא מדובב את הרמב״ם ומזמינו לדבר אלינו ובשפתנו.

השנה אנו מציינים 800 שנים למותו של ״הנשר הגדול״. מאז היו התפתחויות אדירות ומדהימות במדעים ובטכנולוגיה, אבל תורתו החינוכית נבונה ותקפה כיום כפי שהייתה אז. יעיד על כך ספרו הנאה של הרב ד״ר אליהו אביעד. הוא ספר של מורה בדורנו על המורה לדורות.

הקדמה

המרפא את הנפש ורוצה לטהר את המידות,
צריך שיידע את הנפש בכל היקפה וחלקיה
ומה גורם למחלתה ומהו המבריאה.
("שמונה פרקים", פרק א, עמ' רמח)

אודה ה' בכל לבב על שזיכני לפתוח צוהר אל משנתו הפסיכולוגית-חינוכית של מורה הדורות. ההחלטה לעסוק בסוגייה זו גמלה בלבי תוך כדי העשייה החינוכית רבת השנים, כשלנגד עיניי דמותו של אחד מתלמידיו המובהקים של הרמב"ם - סבי הרב יחיא בן סאלם אַלְאַבְּיַץ' זצ"ל (תרכ"ג-תרצ"ה, 1863-1934), רבה הראשי של תימן. סבי אימץ את הנהגות הרמב"ם הלכה למעשה וגילם באישיותו את דמותו. כהרמב"ם כן הוא השכיל לשלב את הלימוד המעמיק בים התלמוד, בהלכה ובהגות היהודית עם העיסוק במדעים, ברפואה ובחכמת התכונה.

בזכות כישוריו ברפואת הגוף והנפש וידיעותיו הרחבות בתחומים שונים, נתמנה לרופא בית המלוכה וליועצו האישי של מלך תימן - האימאם יחיא חמיד אלדין (1904-1948). גם המון העם זכה לטיפולו הרפואי המסור ללא תמורה, כולל אספקת תרופות שבחלקן היו מתוצרת עצמית. כנגיד לעמו ניצל את מעמדו הרם בבית המלוכה בדרישת טובתם של אחָיו, ובהגנה עליהם בעתות משבר ומצוקה. על פי הנחיותיו החד-משמעיות של הרמב"ם נמנע מליהנות מכספי ציבור, ולמחייתו התפרנס מיגיע כפיו כצורף וכממונה מטעם המלך על ייצור מטבעות המדינה. לא בכדי זכה לתואר המיוחד: **"הרמב"ם של תימן"**.

תהא דמותו המופלאה נר לרגלנו בהנהגה החינוכית-מוסרית ואור לנתיבתנו במסלול **ידיעת האמת**.

כאן המקום להעלות על נס גם את זכרם של הוריי: אבי מורי הרב עזריאל אביעד (אַלְאַבְּיַץ') זצ"ל, רבה הראשי האחרון של תימן, ואמי מורתי שרה (זוהרה) ע"ה.

תודה מעומק הלב חב אני לאיש האשכולות, חוקר הרמב״ם, מו״ר פרופסור זאב הרווי, אשר ברוחב לב ובשׂום שׂכל הנחני והובילני עקב בצד אגודל בשבילי המחקר. הערותיו והארותיו המחכימות היו לי לעיניים בכל שלבי העיון והכתיבה, וכל אשר לי משלו.

שלמי תודה שלוחים גם למוריי, פרופ׳ דב רפל ז״ל, פרופ׳ אליעזר שבייד יבל״א, שהדריכוני בשלבים הראשונים של צעדיי בחקר ההגות החינוכית של הרמב״ם.

טובה מרובה מחזיק אני לידידי, הרב ד״ר אריה סטריקובסקי, על השיחות הפוריות בנושאים הנידונים בפרקים אלו. חובת הכרת הטוב חש אני כלפי רֵעי המלומד, ד״ר אורי מלמד, שסייע לי לערוך השוואה מדויקת עם המקורות המקבילים בערבית. חברי הטוב ד״ר רחמים מלמד-כהן ומזכירתי המסורה הגב׳ יפה אהרון דְרבנו אותי ועודדו את רוחי להשלים את המשימה.

יבואו על הברכה גם הרב יוחנן פריד מנהל האגף ועמו חברי מערכת הפרסומים של האגף על נכונותם להוציא לאור את הספר.

תמיכה ועידוד קבלתי גם מד״ר יעקב הדני, ראש המכללה האקדמית לחינוך ע״ש ליפשיץ, בהענקת הפרס לספר מטעם ״המרכז להגות בחינוך היהודי״ שליד המכללה.

אחרון חביב, תודה מעומק הלב לידידי הטוב הרב אהרן אנגסטרייך על טיפולו המסור בהוצאה לאור של הספר.

״היטיבה ה׳ לטובים״ (תהילים קכה, ד)

אליהו אביעד, ירושלים, טבת ה׳תשס״ה

פתח דבר

יצירתו הענפה של הרמב״ם זכתה במשך הדורות להיות מוקד למחקר ספרותי יסודי ומקיף, הן בתחום העיון ההלכתי והן בתחום המחקר הפילוסופי. גם תורת הנפש שלו העסיקה חוקרים, בעיקר בדורות האחרונים, מי אגב עיון במשנתו ומי בדרך מעמיקה; אלא שהדבר נעשה מאספקט מסוים בלבד או בהתייחס לאחד מחיבוריו, בעיקר ״שמונה פרקים״ ו״ספר המדע״, אשר מרוכז בהם חומר רב על הנושא. תורת הנפש של הרמב״ם טרם נחקרה בצורה מקיפה ומשנתו הפסיכולוגית-חינוכית עדיין פזורה בכתביו וטרם גובשה לכדי מסכת שיטתית וערוכה, כפי שכבר נעשה במשנתו ההלכתית או הפילוסופית.

מטרתו המרכזית של מחקר זה היא לשחזר את תורת הנפש של הרמב״ם, בעיקר מן ההיבטים החינוכיים שלה, כפי שהיא משתקפת בחיבוריו השונים - הפילוסופים וההלכתיים - ולכנסם לכדי משנה סדורה. עיון במקורות אלה מגלה התייחסות מיוחדת של הרמב״ם לתהליכים הנפשיים המשפיעים על התנהגות האדם. אפילו בחיבורו המונומנטלי, ״משנה תורה״, שהוא קודקס הלכתי מקיף, שוזר הרמב״ם בין השיטין או במפורש, מגמות והדגשים פסיכולוגיים-חינוכיים - גישה חריגה למקובל בספרי חוקים, הן מן התקופה הקדומה והן מן התקופה המודרנית. אולם ברוב החיבורים הוא נוגע בנושא בהקשר אסוציאטיבי, ופעמים רבות הוא אף מתנצל על סטייתו מעיקר ההרצאה שאינה עוסקת בתורת הנפש. כמו כן לא תמיד מתייחס הרמב״ם אל ההיבטים החינוכיים בצורה גלויה. על כן יש לחשוף את כוונותיו ולבחון את התאמתן להנחות היסוד של התיאוריה שלו בתורת הנפש, כי

רק למתבונן מקרוב מתגלים שיקול הדעת הפסיכולוגי והמגמות החינוכיות שלו, בבחינת "תפוחי זהב במשכיות כסף" (משלי כה, יא).

הרמב"ם מעיד על עצמו במספר מקומות, כי גישתו הפסיכולוגית-חינוכית נובעת מתודעה עמוקה של שליחות. הוא צפה בדאגה על מצבה של האומה השרויה ברוב פזורותיה בשפל מדיני ובשיממון רוחני - תוצאת הדיכוי והרדיפות של העמים שבקרבם הם שוכנים, לעומת הפריחה של שתי הדתות המונותיאיסטיות המתחרות. דאגתו של הרמב"ם לעתידה של האומה אילצה אותו לחפש דרכים חינוכיות כדי לעודד, להדריך ולהעלות את האומה למדרגות הרוחניות היעודות לה, ולהחזיר את עטרתה ליושנה. לשם כך הוא בנה תיאוריה פסיכולוגית, המיוסדת על שורשים עמוקים היונקים ממקורות היהדות, אך גם מן התרבות המדעית הכללית. הרמב"ם הגיע למסקנה כי הדרכה בענייני הלכה והשקפת עולם צריכה להיות משולבת בחיזוק החוסן הנפשי של הפרט והכלל, פן יבולע להם וייתפסו לייאוש, כפי שקרה לקהילות אחדות בפזורה היהודית של תקופתו.

השכלתו הרחבה של הרמב"ם ובקיאותו בפילוסופיה, ברפואה ובשאר המדעים, בנוסף לידיעתו המקיפה בכל מכמניה של התרבות היהודית, אפשרו לו לחקור את נפש האדם ותכונותיה ולפתח כלים מתאימים החושפים את צפונותיה. לפיכך הוא הִרבה לשלב בנושאים שהוא דן בהם את תיאור התהליכים הנפשיים המשפיעים על התנהגות האדם. גישתו החינוכית אל הנפש באה לידי ביטוי גם בסגנונו המיוחד, המתאפיין בפנייה אישית אל הקורא, בשימוש באמצעי שכנוע, בהסברה בהירה ובהנמקה המתיישבת על לב קהלי היעד שלו - הן "היחידים" המשכילים, והן "המון" העם שרוב כתביו מיועדים גם לו.

בעקבות חלק מחוקרי דורנו מתברר כי גם בתורת הנפש הרמב"ם הוא אחד, כפי שהוא בשאר הנושאים ההלכתיים והפילוסופיים. דבריו בעניין זה הפזורים בכל כתביו, לא רק שאינם סותרים זה את זה, אלא אף משלימים ומאירים בבחינת "עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר". אכן המעיין במשנת הרמב"ם עלול להיתקל בקושי מתודולוגי, הקשור לעובדה שכתביו נתחברו בתקופות שונות ולקהלים שונים ואינם עשויים מקשה אחת. ידוע כי הקפדתו לנסח ולסגנן את דבריו בהתאם לקהל היעד, גרם למלומדים אחדים לחשוב שקיימות סתירות פנימיות במשנתו. לשם כך היה צורך להתחקות אחר שיקול הדעת שלו בכל מקרה שהתעורר חשד כי יש סטייה מעקרונותיו, על מנת להוכיח שהרמב"ם נשאר תמיד "אחד".

נקודת המוצא של מחקר זה היא הצהרתו האריסטוטלית העקרונית של הרמב"ם

על מבנה נפש האדם. הצהרה זו עולה בראש "שמונה פרקים" והוא קובע בה:

> דע כי נפש האדם - נפש אחת ויש לה פעולות הרבה שונות... ולכן אני אומר, שחלקי הנפש חמישה: הזן והמרגיש והמדמה והמתעורר וההוגה" (עמ' רמז).

על פי הנחת יסוד זו, יבוא פרק מקדים המתאר את שיטת הרמב"ם בחקר הנפש על פי מקורותיו, וכיצד היא משתלבת עם המגמה הטלאולוגית שלו להביא את האדם למדרגה המוסרית והאינטלקטואלית העליונה. בפרק שלאחריו יבוא תיאור מפורט של מבנה הנפש וכוחותיה השונים וכן תיאור תפיסתו של הרמב"ם את מהות הנפש, על ההשלכות הפילוסופיות והחינוכיות הכרוכות בכך.

מכאן ואילך יתמקד כל פרק באחד מ"כוחות הנפש". תחילה תבוא הגדרה של אותו "הכוח" מן האספקט הפסיכופיזיולוגי וקשר הגומלין שלו עם שאר "הכוחות". כמו כן יתואר תפקידו של "הכוח" ותרומתו להרמוניה של הנפש ולהגשמת ייעודו של האדם כ"אדם", ובאיזו מידה פגיעה או הזנחה בתקינותו מערערת את כל מערכות "הנפש האחת" על כל ההיבטים המוסריים והחברתיים שיש לכך. לאחר מכן תבואנה המלצותיו של הרמב"ם ל"טיפול מונע" מכל פגימה ב"כוח" הנידון, וניסוח המגמות הפדגוגיות כפי שהן משתקפות בכתביו.

לביסוס המסקנות נבחרו מובאות מתאימות מכל כתבי הרמב"ם: פירוש המשנה, ספר המצוות, "משנה תורה", "מורה הנבוכים", "ביאור מלאכת ההיגיון", ושלוש האיגרות העיקריות: "איגרת השמד", "איגרת תימן" ו"מאמר תחיית המתים". גם בשאר איגרותיו ובתשובותיו הרבות נמצא חומר למכביר, המצביע על יישום של שיטתו הפסיכולוגית הלכה למעשה, וכן על שיקול הדעת החינוכי שהנחה אותו בזמן טיפולו בקהילות או באינדיבידואלים הנתונים במצוקה. כתביו הרפואיים, אף אלה המיועדים לשאינם יהודים, יש בהם לעתים קרובות התייחסויות לתהליכים הנפשיים המשפיעים על בריאות הגוף והנפש, כאשר ההנחיות הניתנות בהם תואמות את העקרונות המשתקפים בשאר חיבוריו, ואף משלימות ומאירות אותם.

פעמים היה צורך להתחקות אחר מקורותיו התורניים והכלליים, כדי לבחון את מידת תלותו בהם, ולחלופין, אם נקט עמדה עצמאית הנאמנה למשנה רעיונית עקבית. לשם כך הובאו קטעים מקבילים, בעיקר מספריו של אריסטו: "אתיקה" ו"על הנפש", וכן מספריו של אבו-נצר אלפאראבי: "התחלת הנמצאות" ו"פֻּצול אלמדניי", אשר תורת הנפש של הרמב"ם נתבססה עליהם.

הואיל והבעייתיות המורכבת של התכונות האנושיות אינה משתנה עם חלוף השנים, נעשו ניסיונות פה ושם, להעריך את הדברים ממבט אקטואלי, בבחינת "יין ישן בקנקן חדש"; כי על אף עתיקותם לא נס ליחם ואף יפה כוחם לדורות. למעשה יכול כל אדם להפיק תועלת רבה ממשנה זו, בעיקר הורים ומחנכים, שכן משנתו החינוכית של הרמב"ם מכוונת לכול: "קטן וגדול, איש ואישה, בעל לב רחב ובעל לב קצר" (הלכות יסודי התורה ד, כ). מעל לכול זקוקים להם, לדעתי, חכמי תורה, המתייחסים בחשדנות למחקרים חדשים, בנימוק השגור ש"חדש אסור מן התורה". דומני שענק רוח תורני כרמב"ם, שלמשנתו החינוכית הייתה השפעה על גדולי ישראל בכל הדורות, ראוי לשמש מודל חינוכי לחיקוי, על מנת שישכילו לעמוד באתגרים החינוכיים המורכבים של הדור.

מובן שאין מחקר זה מתיימר להקיף את כל משנתו החינוכית של הרמב"ם ועדיין יש כר נרחב המצריך ארגון הנושא לכדי משנה פסיכולוגית-חינוכית סדורה, על פי מפתח נושאים מתחום הפסיכולוגיה החינוכית. כמו כן יש מקום לתרגם תיאוריה זו של הרמב"ם לשפת המעשה הפדגוגי, על מנת להגיש למחנך בן-דורנו כלים מועילים בעבודתו החינוכית היומיומית.

עיון בהיבטים החינוכיים המשתקפים בתורת הנפש של הרמב"ם - איש ההלכה, הפילוסוף, רופא הגוף והנפש - מגלה מנהיג דגול, הצולל למעמקי נפש האדם במגמה ברורה להובילה אל ידיעת האמת. שאיפתו הנכספת היא להביא את הפרט ואת הכלל אל שלמותם, ולייסד חברה אידיאלית בריאה, שיתקיימו בה דברי הנביא אשר נבחרו לחתום בהם את "משנה תורה": "ומלאה הארץ דעה את ה', כַּמַּיִם לים מכסים" (ישעיהו יא, ו).

פרק ראשון

שיטת הרמב"ם ומגמתו בחקר נפש האדם

א. השיטה

התיאוריה הפסיכולוגית-חינוכית של הרמב"ם, כפי שהיא משתקפת ביצירתו הספרותית הענפה, מבוססת במידה רבה על תורת אריסטו,[1] כפי שפותחה והגיעה אליו דרך מפרשיו הערביים, בעיקר אלפאראבי ואבן-סינא, תוך כדי שילוב והתאמה הרמונית עם התפיסה הדתית היהודית על מקורותיה השונים. אולם עם כל ההשפעות של הפילוסופים היווניים וממשיכיהם הערביים על הרמב"ם, הן בתחום הפילוסופיה והן ברפואה ובמדעי הטבע, הוא פיתח שיטות פילוסופיות-

[1] ראה להלן, פרק ב. הרמב"ם העריץ את אריסטו וראה בו "גדול הפילוסופים", כיוון שהגיע בחקירתו העיונית לשיא בהשגה התיאולוגית האנושית, שאין למעלה ממנה אלא מדרגת הנבואה. ראה למשל, דברי ההערצה באיגרתו לר' שמואל אבן תיבון: "דעת אריסטו היא תכלית דעת האדם, מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלוהי עד שישיגו אל מעלות **הנבואה**, אשר אין מעלה למעלה ממנה" (שילת, איגרות, עמ' תקנג). השווה עוד לדבריו במוה"נ: "ולא אשים לב למי שדיבר חוץ מאריסטו, כי השקפותיו הם אשר ראוי **להתבונן** בהם" (קאפח, מוה"נ, ח"ב יד, עמ' קצג). ועוד: "...כי אריסטו הוא אשר לימד לבני אדם דרכי ההוכחה וחוקיה ותנאיה" (שם, שם טו, עמ' קצו). על בקיאותו של אריסטו בפיזיקה אומר הרמב"ם: "כל מה שאמר אריסטו בכל המציאות אשר מאצל גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא נכון בלי פקפוק" (שם, שם כב, עמ' ריד). על התייחסותו ל"אתיקה" של אריסטו, ראה למשל, שם פרקים לו, מ, וכן ח"ג פרקים ח ומט. עם כל זה, כפי שנראה בהמשך, אין הרמב"ם משועבד לאריסטו וסובר שגם הוא טועה (ראה שם, ח"ב טו, עמ' קצו), ועל התיאוריה האריסטוטלית לגבי הבריאה הוא אומר שהיא אבסורדית (שם, שם, פרק יח בסוף). בעניין זה האחרון, ראה גם פינס, מחשבת, עמ' 103-173.

חינוכיות וחברתיות עצמאיות, הטבועות בחותם מקורי טיפוסי משלו. הרמב״ם השתדל לבסס קונספציות פילוסופיות חדשות על המסורת, ומאידך הוא אינו נמנע מלתת פרשנויות חדשניות ומקוריות למקורות מסורתיים מסוימים.

גם מסקנותיו כרופא הבקיא בפסיכופיזיולוגיה ובפסיכותראפיה ברובן הן מקוריות שלו; משום שאף לא אחד מן הרופאים הגדולים שקדמו להרמב״ם, מהיפוקראטס והלאה, לא הדגיש את הקשר בין הגוף לבין הנפש כפי שהוא עשה. לדעת הרופא זיסמן מונטנר, חוקר כתביו הרפואיים של הרמב״ם, יש לתגליות אלה ערך רב גם לתקופתנו, עם הזנחת הנפש במסגרת הרפואה הקונבנציונאלית, עקב ההתמקדות בתגליות המטריאליסטיות והטכנולוגיות והערצת המכאניזציה והספציאליזציה.[2] הרמב״ם, לעומת זאת, תובע מן הרופא לתת לחולה טיפול רפואי הוליסטי המקיף את הגוף ואת הנפש. שירות רפואי זה כולל: אנאליזה, טיפול התנהגותי וקוגנטיבי, טיפול אמוציונאלי וראציונאלי וצמצום לחצים נפשיים. רופא מעולה, לדעת הרמב״ם, לא יתייחס בשום אופן רק לאבר הנגוע ולא יתעלם מבעיות פסיכולוגיות, בטענה שאינן שייכות לאומנות הרפואה.[3]

נקודת המוצא הפסיכולוגית-חינוכית של הרמב״ם היא אורח החיים היהודי כפי שהוא משתקף במקרא ובמקורות התלמודיים, ומנקודת מוצא זו הוא ניגש להגדיר עקרונות עיוניים בתורת הנפש ובאתיקה בכלל. הרמב״ם מנסח, אפוא, את עקרונותיו הפסיכולוגיים-חינוכיים בשיטה האינדוקטיבית, בניגוד לאריסטו שנקט את השיטה הדדוקטיבית ההפוכה. אריסטו ערך חקירה עיונית ושיקולים שכלתניים-פילוסופיים תחילה, שמהם קבע את העקרונות הכלליים, ולאחר מכן הגיע אל ניסוח פרטֵי ההתנהגות המוסרית הנעלה. המסקנות של שניהם, בדרך כלל, דומות, אך כפי שנראה בהמשך, לא תמיד זהות.

מכל מקום הרמב״ם ביסס, כאמור, את מסקנותיו גם על הישגי המחקר הפילוסופי-מדעי של חכמי אומות העולם שקדמו לו, כפי שעשה בשאר העניינים,[4] והוא

---

[2] ראה במבוא של מונטנר, הנהגת, עמ׳ 15.

[3] ראה שם, ג, 13, עמ׳ 59: ״ובעבור זה צוו הרופאים להשגיח בתנועות **הנפשיות** ולהסתכל בהם תמיד... והוא הקודם ברפואת כל חולה... לא יקדים הרופא דבר לפני תיקון ענייני נפשותם... ואולם הרופא באשר הוא רופא, לא יחפש ולא ישפוט מלאכת ידיעת חכמתו לדחות (=להתעלם מ)אלה ההיפעליות״. וראה עוד מאמרו של מונטנר, ״הריפוי בדרך הנפש״, שם, נספח ד, עמ׳ 181-233.

[4] כיוון שעקרונית, לא ראה הרמב״ם כל פסול בלימוד האמת גם ממקורות זרים. ראה על כך בהמשך.

מצהיר על כך כבר ב"פירוש המשניות" שלו למסכת ברכות - הראשונה למסכתות הש"ס:

> אבל דברי **הפילוסופים**, המומחים בפילוסופיא, בעניין זה הוא דבר נפלא מאוד ועמוק מאוד, שצריך להקדמות רבות והכשרה בלמודים, ואיש משכיל יוכל להבין אותם ויתאים דבריהם עם אמרו יתעלה ויתרומם [בתורה]... ועוד נדבר על משהו מעניין זה במסכת אבות, ונראה לך מקצת **התאמת דברי גדולי הפילוסופים לדברי חכמים** בכל העניינים (ט, ז, עמ' נג).[5]

ב. המגמה: הרמוניזציה בכוחות הנפש של היחיד ובמרקם החברתי

מגמתו של הרמב"ם בחקירה המקפת של נפש האדם אינה תיאורטית-עיונית גרידא, אלא מכוונת להשגת מטרות פראקטיות, בעיקר מוסריות וחברתיות. כבר בהקדמתו ל"שמונה פרקים",[6] הוא רומז על מגמה זו: "ראיתי להקדים... פרקים **מועילים**, שיושג לאדם בהם הקדמות (=בסיס) וגם יהיו לו **כמפתח** למה שנאמר לקמן [בפרקי אבות]" (עמ' רמז).

גם בעניין זה הולך הרמב"ם בעקבות אריסטו, שאינו מסתפק בעיסוק העיוני של האתיקה, אלא גם באספקט המעשי שלה, "**כדי שניעשה טובים**... שהרי, כפי שאמרנו, קובעים הללו גם את **התהוות האופי**" (אתיקה ב, ב, 1103 א, 27 ואילך).[7]

נאמן לקביעה האריסטוטלית, המניחה כי האדם הוא יחידה פסיכופיזית אחת,[8] הנחה המקובלת גם על אסכולות בפסיכולוגיה המודרנית, שואף הרמב"ם להביא להרמוניה של כל הכוחות המרכיבים את נפש האדם, כדי לשעבדם למטרה הנעלה שהיא, לדעתו, השלמות האינטלקטואלית. שלמות זו, סבור הרמב"ם, היא התכלית הבלעדית אשר האדם ממשמש בה את מהותו האנושית. כרב והוגה דעות יהודי, הוא אף מזהה אותה עם "דרך העבודה [את ה'] השלמה ביותר" (שמונה פרקים פ"ד, עמ' רנו), המובילה לדבקות באל ולאושר הנצחי של חיי העולם הבא;

---

5 קאפח, פירוש, כרך א.

6 קאפח, פירוש, כרך ב.

7 ראה אריסטו, אתיקה.

8 על דעות אחרות שרווחו בעניין זה, ראה להלן, פרק ב. הרמב"ם מוצא, כמובן, רמזים לאחדות הנפש גם במקורות היהדות, כמו "ואהבת את ה' אלוהיך **בכל לבבך ובכל נפשך**" (דברים ו, ה); וכן "**וכל** מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות ב, טו). ראה שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנז.

הווי אומר, להישארות הנפש לאחר כיליון הגוף. פסגת תכלית ההשגה האנושית היא הנבואה, משום שהאדם השלם מגשים בה את ייעודו כאדם.

תנאי הכרחי להשגת "שלמות עליונה" זו היא שלמותו המוסרית של האדם, אשר ניתנת להשגה, לדעת הרמב"ם, רק באמצעות חינוך המושתת על הכרה יסודית של הנפש, אופן קיומה, נטיותיה והדרכים המביאות לבריאותה ולשלמותה. הנפש האנושית שמוצאה מאלהים, צריכה להיצרף ולהזדכך, על מנת שתזכה לשוב אל מקורה האלוהי ולהידבק בו. השגת תכלית זו מחייבת הנחיה חינוכית אינטנסיבית ואינדיבידואלית,[9] תוך כדי דאגה לחינוך החברה כולה.

כמנהיג רוחני המעורה היטב בחיי הקהילה ושואף לשלמותה,[10] מאמין הרמב"ם כי חינוכו של היחיד אשר מטבעו הוא יצור חברתי,[11] יביא בסופו של דבר לטיפוח מנהיגים הדואגים לסולידאריות החברתית ולשלמות המדינית והמוסרית של החברה כולה;[12] כי "לא ייתכן בשום אופן שתצלח חברתו [של אדם] כי אם על ידי **מנהיג**, בהחלט **יאזן** פעולותיהם... וינהיג **מעשים ומידות** שיעשו אותם כולם... ותהיה **החברה תקינה**" (מוה"נ, ח"ב מ, עמ' רנה). כללו של דבר: חיי חברה הרמוניים ייתכנו רק עם שיתוף כל הפרטים המרכיבים אותה הרואים במצבה המתוקן תכלית אישית לעצמם.

יוצא, אפוא, שיחסי הגומלין בין היחיד לחברה פועלים באופן מעגלי: חברה מתוקנת ומאורגנת, עקב הנהגתו של היחיד, תהווה סביבה נוחה להמשך התעלותו, כיון שאין היחיד יכול להוציא לפועל את הסגולות הטמונות בו ולהגיע אל שלמותו אלא

---

9 כך נהג הרמב"ם, הלכה למעשה, כלפי תלמידו ר' יוסף ב"ר יהודה, שלמענו כתב את ספרו הפילוסופי "מורה הנבוכים", כפי שהוא מעיד בפתיחתו לחיבור: "בהיות שאתה התלמיד היקר ר' יוסף... כאשר עמדת לפני ובאת מקצווי הארץ ללמוד אצלי... וכאשר גזר ה' על הפרידה ופנית לאשר פניתי... ועוררני העדרך לחיבור מאמר זה אשר חיברתיו **לך ולדומיך** - ומעטים הם..." (עמ' ג).

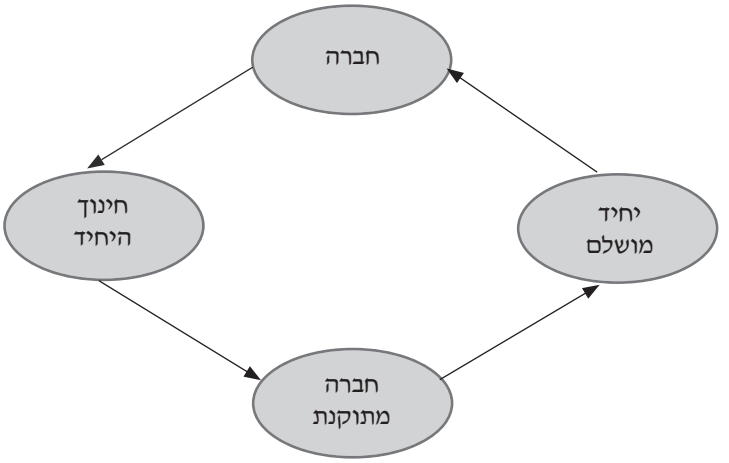
10 מעורבותו של הרמב"ם בהנהגה של העולם היהודי תידון להלן, בפרקים השישי והשביעי.

11 ראה מוה"נ, ח"ב מ, עמ' רנד: "כבר נתבאר כי **האדם מדיני בטבע**, ושטבעו שיהא בתוך **חבורה**". בפירושו לאבות ב, יד, הוא אף מגדיר את הבדידות כאחד הגורמים ל"איבוד האדם מן העולם" (קאפח, פירוש). ראה גם במוה"נ, ח"ג מט, עמ' שצד, על חשיבות החברה לאושר האדם. גם אריסטו באתיקה א, ז, 1097ב, 9 סבור "שהאדם הוא **מטבעו יצור חברתי**". וראה עוד שם ח, א, 1155, 1 ואילך; וכן ט, ד, 1166א, 1 ואילך, על הערך הפסיכולוגי של חברה וידידות. וראה עוד על כך, להלן בפרק השביעי: "ההוגה".

12 ג' מייסי מוצא מגמות חברתיות גם ב"שמונה פרקים" וב"פירוש המשנה" בכלל (מייסי, עמ' 189). בזה הוא חולק על ה' דוידסון, הטוען כי במקורות אלה מצפה הרמב"ם שרופא הנפש יטפל רק ב"יחידים", אך לא כמנהיג קהל (דוידסון, אלפאראבי, עמ' 48). ממצאינו בהמשך תואמים יותר את מסקנת מייסי, בהתחשב כי "שמונה פרקים", שהוא חלק מ"פירוש המשנה", יש בו התעניינות בקהילה כולה. וראה עוד בהערה הבאה.

במסגרת של חברה מסודרת.[13] כאשר היחיד מגיע להישגים רוחניים גבוהים יותר, הוא כמובן, מושך אליו את החברה כולה.

להמחשת אינטראקציה חינוכית זו בין היחיד לבין החברה ניעזר בתרשים הבא:



[13] בהקדמה ל״פירוש המשנה״ (קאפח, פירוש, עמ׳ כג) מציג הרמב״ם השקפה שונה במקצת ורואה ב״המון״ משרתי ה״יחיד״, שתפקידם לספק את הצרכים לקיומו הפיזי על מנת שיוכל להתרכז בעיונו הרוחני: ״לפיכך נמצאו כל אלה כדי לעשות את כל העבודות הללו שהעולם צריך להם, ונמצא שהמלומד בשביל עצמו, ובכך נבנה העולם ונמצאת החכמה״. כמו כן, תכלית מציאות ה״המון״ היא כדי ״להיות לצוות לבני עלייה״; בכך ה״יחיד״ ו״ההמון״ משלימים זה את זה: ה״המון״ מספק ל״יחיד״ את צרכיו הקיומיים ומהווה לו צוות חברתי, כי האדם מטבעו אינו יכול לחיות ללא חברה, ואילו ה״יחיד״ מספק ל״המון״ את צרכיו הרוחניים. כך משמע גם מפירושו לאבות ה, ו: ״עם הארץ ראוי לישוב הארץ... שתיטב בהם **חברתו** עם זולתו, כמו שפירשנו בהקדמת חיבורנו״. וכבר העיר לי מורי, פרופ׳ הרוי, שעמדה זו המצויה ברבדים הקדומים של ״פירוש המשנה״, סותרת את גישת הרמב״ם ה״מבוגר״ של ״משנה תורה״ ו״מורה הנבוכים״. אכן בדיון המורחב בשאלה זו, להלן בפרק ז, ניווכח כי הרמב״ם האמין בחינוכו של ההמון ובקידומו, ולא ראה בהנצחת רמתו ה״המונית״ נתון הכרחי לקיום החברה האנושית, כמשתמע מן המבוא ל״פירוש המשנה״. ראה עוד בהערה הקודמת את השגת מייסי על מסקנות דוידסון בעניין זה.

ג. תכונות נפש פגומות הן "מחלות נפש"

על מגמתו המעשית של הרמב"ם בחקר הנפש אנו למדים גם מן ההשוואה שהוא עושה, בעקבות אריסטו ואלפאראבי, בין רפואת הנפש לרפואת הגוף.[14] הוא עומד על כך, שכשם שרופא הגוף צריך להיות בקיא בהכרת מערכת גוף האדם על כל חלקיו, כדי שיתאפשר לו לקבוע את הדיאגנוזה של המחלה וגורמיה ועל פי זה לבחור את שיטות הטיפול הדרושות לה, כך רופא הנפש. שׂומה עליו להכיר היטב את מנגנוני פעולתה של נפש האדם על כל חלקיה, על מנת לאתר את גורמי תחלואיה, ועל פיהם לברור את הדרכים ההולמות את שיקומה. דרישה זו של הרמב"ם צפה ועולה במקומות שונים בכתביו. הנה אחד מהם:

> וכשם **שהרופא** המרפא את הגופות צריך שידע תחילה את הגוף שהוא מרפא אותו בכללו, וחלקי אותו הגוף מה הם, וצריך לדעת מה הם הדברים הגורמים לו מחלה וירחק מהם, ומה הם הדברים המבריאים אותו וישתמש בהם; כך **המרפא את הנפש** ורוצה לטהר את המידות, צריך **שידע** את הנפש בכל היקפה וחלקיה ומה גורם למחלתה ומהו המבריאה (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמח).

דברים אלה של הרמב"ם הם ציטוט כמעט מדויק מדברי אלפאראבי בספרו "פצול אלמדני",[15] אם כי בשינוי משמעותי שנעמוד עליו בהמשך.[16] גם אריסטו

---

[14] ראוי לציין כי רעיון רפואת הנפש במשמעות של תיקון המידות, היה מוכר לרמב"ם כבר מן המקרא. ראה למשל, ישעיהו ו, י: "הַשְׁמֵן לב העם הזה... פן יראה בעיניו ובאוזניו ישמע ולבבו יבין, **ושב ורפא לו**". על מקרא זה אומר הרמב"ם: "וזה פסוק שאינו צריך ביאור, אלא הוא מפתח למנעולים רבים" (שמונה פרקים פ"ח, עמ' רסה). דומה לזה: "וילך שובב בדרך לבו. דרכיו ראיתי **וארפאהו** ואנחהו... שלום שלום לרחוק ולקרוב, אמר ה' **ורפאתיו**" (ישעיהו נז, יז-יט). כך גם: "**ארפא** משובתם אוהבם נדבה, כי שב אפי ממנו" (הושע יד, ה).

[15] אבו נצר מוחמד אלפאראבי (873-951). פילוסוף מוסלמי ממוצא טורקי, שהרמב"ם העריך מאוד וביסס עליו חלקים ניכרים מן התיאוריה הפסיכולוגית-חינוכית שלו ב"שמונה פרקים". הציטוט כאן על פי מהדורת דאנלופ, פצול. אלפאראבי חוזר על רעיון זה מספר פעמים בספר זה, ראה שם גם סעיפים 1, 3, 19, 23. ראה עוד השוואה מפורטת שעשה דוידסון בין "שמונה פרקים" לבין "פצול אלמדני" (דוידסון, אלפאראבי). הרמב"ם נמנע מלהזכיר ב"שמונה פרקים" את אלפאראבי בשמו, כשם שלא הזכיר שמות מלומדים אחרים, כדי שלא ייפסלו דבריו מראש וכדי להימנע מאריכות יתר כפי שהוא מנמק שם במבוא: "ודע כי הדברים שאומַר בפרקים הללו... הם עניינים מלוקטים... וגם מדברי הפילוסופים... ואף על פי **שלא אזכיר**: 'אמר פלוני, אמר פלוני', לפי שזה אריכות שאין בה תועלת, ואולי אגרום שייכנס בלב מי שאינו מקובל עליו שם אותו אדם, שאותו הדבר נפסד ויש בו כוונה רעה שאינה ידועה לו". הרמב"ם חשש שמא יבואו חכמי תורה שאינם פילוסופים, לפסול דעות אמיתיות

עושה השוואה דומה ב"אתיקה" ואומר ש"בעיות של **התנהגות**... אין בהם שום יציבות, כפי שאין יציבות בענייני **הבריאות**... עושי המעשים חייבים הם עצמם להתחשב מדי פעם בפעם עם נסיבות השעה, כפי שזה הדין בחכמת **הרפואה**..." (ספר ב, ב, 1103א, 3 ואילך).

הרמב"ם מדגיש, עם זאת, כי "חולה נפש" הוא מי שתכונות הנפש שלו פגומות והתנהגותו המוסרית היא תמיד שלילית - "עושה לעולם הרעות" - ולא מי שכושל רק לעתים רחוקות. נראה, שלהרמב"ם, כישלון מוסרי חד-פעמי או נדיר הוא תופעה אנושית מצויה, הנובעת מ"נפילה" זמנית, שהאדם יכול להתגבר עליה בכוחות עצמו, והיא אינה נחשבת "מחלת נפש". הרי כך הדין לגבי כאב גופני חולף, אשר אינו מצביע עדיין על מצב פתולוגי המצריך התערבות רופא מומחה. הנה דבריו בעניין זה:

> אמרו הקדמונים,[17] שיש **לנפש** בריאות וחולי כמו שיש **לגוף** בריאות וחולי. ובריאות הנפש הוא שיהו תכונותיה ותכונות חלקיה תכונה שתהא עושה בה **לעולם** הטובות והחסדים והמעשים הנאים. וחוליה הוא שיהו תכונותיה ותכונות חלקיה תכונה שתעשה בה **לעולם** הרעות והנזקים והמעשים המגונים (שמונה פרקים פ"ג, עמ' רנ).[18]

משל אריסטו, אלפאראבי ושאר פילוסופים, אף על פי שהן אינן סותרות יסוד תורני בגלל השקפותיהם התיאולוגיות בעניין "ידיעת השם", "ההשגחה הפרטית" וכדומה, שהללו אינן עולות בקנה אחד עם המסורת היהודית. הרמב"ם, לעומתם, דגל ב"וקבל האמת ממי שאמרה" (שם), כיוון שהאמת אינה משתנה גם "אם יחלקו כל אנשי הארץ עליו" (מוה"נ, ח"ב טו, עמ' קצו). ביטוי בולט לכך מוצאים אנו בהלכות קידוש החודש, ראה להלן הערה 42. עם כל זה, אין הרמב"ם נמנע מלהזכיר שמות פילוסופים יוונים ומוסלמים ב"מורה" ובאיגרות המיועדות ל"תלמידי חכמים שנתפלספו". ראה למשל, הערה 1 לגבי הערצתו לאריסטו, ולהלן הערה 19, לגבי הערכתו לאלפאראבי.

16 ראה דאנלופ, פצול, סעיף 4, עמ' 105. נשים לב, בעוד אלפאראבי כותב: "כד'לך אלמדני ואלמלך אלד'י יעאלג' אלאנפס" (= כך המנהיג המדיני והמלך המרפא את הנפשות), כותב הרמב"ם: "כך מי שמרפא את הנפש" [= "כד'לך אלד'י יטב אלנפס"] והוא מתעלם במתכוון מלהזכיר "מדינאי" או "מלך". והשווה גם אלפאראבי שם, סעיף 23, עמ' 118, וראה עוד על כך בהמשך, סעיף ד.

17 על זהותם של הקדמונים ["אלאקדמון"], ראה להלן, הערה 19.

18 גם פסקה זו היא ציטוט כמעט מדויק מאלפאראבי ב"פצול אלמדני": "מן אקאויל אלקדמאא... ללנפס צחה ומרץ' כמא ללבדן צחה ומרץ'; פצחה' אלנפס אן תכון היאאתהא והיאאת אג'זאאהא היאאת תפעל בהא אבדא אלכ'יראת ואלחסנאת ואלאפעאל אלג'מילה" (דאנלופ, פצול, סעיף 1, עמ' 103).

אפילו בכתביו הרפואיים מדגיש הרמב״ם, שחולה הנפש אינו רק המטורף שסטיותיו הן פיזיולוגיות, אלא **בעיקר** האדם הבלתי מחונך, שסטיותיו הן מוסריות והוא בעל ״הסברה הבלתי אמיתית והמידות הרעות״. הבה נתבונן בקטע מדבריו שם:

> מן הידוע שמאמר הפילוסופים,[19] שיש לנפש בריאות וחולי כמו שיש לגוף בריאות וחולי, ואותם חוליי הנפש ובריאותם אשר ירמזון אותם [הפילוסופים] הם **בסברות** (=דעות) **ובמידות** [של בני אדם] בלי ספק. ולכן אני קורא [את] הסברה הבלתי אמיתית והמידות הרעות כפי רוב מיני **החולאים** [האנושיים]... (מונטנר, פרקי, עמ׳ 363).[20]

גם ב״משנה תורה״ משווה הרמב״ם את חולי הנפש לחולי הגוף, ומתאר אותם כבעלי ״דעות (=מידות) רעות״ ונפש מעוותת. הסימפטום של מחלותיהם מתבטא בהשתוקקותם אל הרע[21] ושנאתם את הטוב, כמו ש״חולי הגוף טועמין המר מתוק והמתוק מר״. סטייתם הרוחנית מדרך הטוב והתרחקותם מן האמת נובעת מזה ש״נפשותיהם חולות מתאווין **ואוהבין הדעות הרעות ושונאין הדרך הטובה**...״. (הלכות דעות ב, א).

העולה מן האמור, כי המונחים ״בריאות הנפש״ ו״מחלת הנפש״, המופיעים

---

[19] הרמב״ם מייחס כאן את הגישה הזאת ל״פילוסופים״, ואילו בקטע מ״שמונה פרקים״ (פרק ג׳, שהבאנו לעיל), הוא מייחס זאת ל״קדמונים״. נראה שב״קדמונים״ הכוונה לפילוסופים היוונים: סוקראטס, אפלטון ובעיקר אריסטו. כמו כן הוא מזכיר את אלאסכנדר אלאפרודיסי (ראה למשל, מוה״נ, ח״א לא, עמ׳ מו) ותמסטיוס (שם, עא). ב״פילוסופים״ הוא מתכוון גם לפילוסופים הערבים, המאמצים אף הם, בדרך כלל, את ההשקפה הזאת של אריסטו, בעיקר **אלפאראבי**, שהוא מרבה לצטטו ואפילו בהזכרת שמו (ראה למשל, שם, שם עג-עד ועוד). באיגרת לר׳ שמואל אבן תיבון אומר הרמב״ם על אלפאראבי: ״כל מה שחיבר בכלל, ובפרט ספר ׳התחלות הנמצאות׳ שלו - הכל סולת נקיה... לפי שהיה **מופלג בחכמה**״ (שילת, איגרות, עמ׳ תקנג). כמו כן הרמב״ם מתכוון לפילוסופים ערבים אחרים, שהוא מזכירם מפעם לפעם בכתביו ובאיגרותיו, כמו אבן סינא, אלגזאלי, אבובכר אבן אלצאיג ואבן רושד (ראה שם, שם עד; ח״ב כד וח״ג כט. וראה עוד באיגרת הנ״ל). השווה גם לדברי הרמב״ם בהקדמה ל״שמונה פרקים״, עמ׳ רמז: ״ודע שהדברים שאומַר... מלוקטים מדברי חכמים... וגם מדברי הפילוסופים הראשונים (= ״הקדמונים״, היוונים) והאחרונים (= המוסלמים)״. מעניין שגם אלפאראבי בהקדמתו ל״פצול אלמדני״ מציין כי דבריו מבוססים על ״דברי הקדמונים״ [״מן אקאויל אלקדמאא״].

[20] בתוך: מונטנר, פרקי.

[21] כך ממש גם אלפאראבי ב״פצול אלמדני״: ״כמא אן מרצ׳א אלאבדאן יכ׳יל להם פסאד חסהם פימא הו חלו אנה מר ופימא הו מר אנה חלו... כד׳לך אלאשראר וד׳וו אלנקאיץ, אד׳א כאנוא מרצ׳א אלאנפס, יכ׳יל להם פימא הי שרור אנהא כ׳יראת, ופימא הי כ׳יראת אנהא שרור״ (דאנלופ, פצול, סעיף 37, עמ׳ 129).

בתורת הנפש שהרמב"ם מציג, אינם מצומצמים למסגרת המשמעות שיש להם בפסיכולוגיה המודרנית. האחרונה עוסקת בעיקר בתגובות בני אדם הסוטים מן הנורמה החברתית, ובאמצעות ניסויים ומדידות מדעיים היא מעוניינת לקבוע את הנורמה המקובלת בחברת בני האדם. היא אינה חוקרת, בדרך כלל, את מהות הנפש והשלמות היעודה לה, ואף לא את מה שרצוי מבחינה מוסרית-ערכית. נקודת המוצא של הפסיכולוגיה המודרנית היא אנתרופוצנטרית - האדם הוא שבמרכז התעניינותה. לפיכך היא מציעה דרכים רפואיות כדי להתגבר על סטיותיו מן הנורמה המקובלת, אלא שאינן עולות תמיד בקנה אחד עם המוסר המוחלט, שהרמב"ם מציב אותו כתכלית.

בתורת הנפש של הרמב"ם, לעומת זאת, הדגש הפוך: הוא מציב את האידיאל הטליאולוגי במרכז התעניינותו ולפיכך אינו מסתפק ב"נורמליות" המקובלת, אלא חותר להביא את האדם אל שלמותו החינוכית-מוסרית, אף על פי שהיא נוגדת את התנהגותם של רוב בני האדם. אבן הבוחן של הרמב"ם היא "שלמות האדם", גם אם אין שלמות זו מצויה כלל אצל רוב האנשים בחברה הסובבת אותו. במילים אחרות, בעוד שהפסיכולוגיה המודרנית עוסקת בתגובה על תופעות פגומות ומציעה דרכי תרפיה, מציע הרמב"ם ליזום מודל פסיכולוגי-פילוסופי אידיאלי, המלמד כיצד חיי אנוש מתוקנים צריכים להיות. כאמור, הרמב"ם רואה **בנביא** את פסגת השלמות האנושית שיש לשאוף אליה. על דמות הרמונית ומושלמת זו נעמוד בהמשך.

ד. המנהיג הרוחני הוא רופא הנפש האידיאלי

גישה זו של הרמב"ם על בריאות הנפש מצביעה על כך שהוא מעדיף את המחנך והמנהיג הרוחני כרופא הנפש על הפסיכיאטר המודרני, למשל, משום שהראשון מסוגל בתוקף תפקידו לתת הדרכה בשיפור הנפש, לא רק לאינדיבידואלים, אלא גם ליצור סדר ומשמעת הרמוניים בקהילה כולה. מעמדו של מנהיג-מחנך זה כ"נושא הקבלה", הממשיך את דרך הנביאים מבחינה הלכתית ומוסרית כאחד, מחייב את החברה לנהוג בו יראת כבוד ראויה ולהישמע להנחיותיו המוסריות ולהוראותיו ההלכתיות. הרמב"ם לומד זאת משילובה של מסכת אבות, העוסקת ב"מוסר כל חכם מן החכמים" ["אדאב כל חכם מן אלחכמים"] וב"מסורת והקבלה" של התורה שבעל-פה מדור לדור, בסוף סדר נזיקין ובסמיכות למסכת סנהדרין:

> וכאשר השלים [עורך המשנה, רבי יהודה הנשיא] מה שהדיינים צריכים לו, התחיל "אבות" ועשה כן לשתי סיבות: האחת, כדי

להודיעך אמיתות המסורת והקבלה שהיא אמת, חבורה מפי חבורה. ולפיכך צריך **לכבד** את האיש **החכם** [״אלעאלם״] ולהחשיבו במעלה רמה מפני שהוא נושא הקבלה, והרי הוא בדורו כמו אלו בדורותם... וכך אמרו (ראש השנה כה ע״א): ״כל שלושה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא **כבית דינו של משה**״ (הקדמה לפירוש המשנה, עמ׳ טז).[22]

הרמב״ם, אם כן, נשאר נאמן להשקפה היהודית המסורתית, שהמנהיגים הרוחניים - כמו החכם התורני או הדיין - יש להם סמכות והשפעה חברתית רבה יותר מזו המוענקת למנהיגים או לשופטים החילוניים. תפקידם של האחרונים מצטמצם בדאגה לסדר החברתי-מדיני, ל״תקינות המדינה ומצביה״ (מוה״נ, ח״ב מ), ואת סמכותם הם שואבים מן החברה עצמה; בעוד שהדיין או החכם, מקור סמכותם הוא הקבלה מדור לדור עד למשה רבנו, שקיבל בעצמו ״מפי הגבורה״. לפיכך משמש החכם מקור השראה ומודל לחיקוי לחברה כולה: ״לפי שכל תנועותיו ודבריו כולם למדים מהם ובהם מקווים לזכות לאושר העולם הזה והבא... וכל מה שיאמר או יעשה בוחנים אותו״ (שמונה פרקים פ״ד, עמ׳ רנה).[23]

נימוק חינוכי רציונלי לחובת ההקפדה על כבוד ה״חכם התורני״ מוצאים אנו ב״מורה״: ״כי אם לא יהיה להם [לחכמים] הידור בנפשות, לא יהיו דבריהם נשמעים במה שהם **מנחים** אליו מן **ההשקפות והמעשים**״ (ח״ג לו, עמ׳ שנח).

יוצא, אפוא, ש״נושאי התורה״ הם המנחים של היחיד והקהילה לא רק בענייני ״השקפות״ אמיתיות באמונה, אלא גם בענייני ״**מעשה**״, שבמספר מקומות מגדירן הרמב״ם: ״**המיצוע והאיזון** בעניינים הטבעיים... וכן **שיפור המידות**״ (הקדמה לפירוש המשנה, עמ׳ כב). הרמב״ם אימץ גישה זו הלכה למעשה, וכבר בראשית דרכו בפירוש המשנה שהוא חיבור הלכתי ביסודו, הוא מנמק מדוע הוא

---

22 מכאן נובעת הדרישה, החוזרת ונשנית במקורות היהדות, להקפיד בכבודו של תלמיד חכם, על מנת שלא יבוא ההמון לזלזל בהוראותיו בענייני הלכה ובתוכחותיו המוסריות-חינוכיות. לפיכך פוסק הרמב״ם בעקבות חז״ל, שהיראה מפניו צריכה להיות **כמורא שמים**, והחולק עליו כחולק על השכינה, הואיל והוא האחראי לקדם את האדם לפסגת ייעודו - חיי העולם הבא: ״כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יותר מאביו, שאביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא... ואין לך כבוד גדול מכבוד הרב ולא מורא ממורא הרב. אמרו חכמים: **מורא רבך כמורא שמים**. לפיכך אמרו: כל החולק על רבו כחולק על השכינה... וכל המהרהר אחר רבו כאילו מהרהר אחר השכינה...״ (משנה תורה, הלכות תלמוד תורה ה, א).

23 השווה להלכות סנהדרין א, ה: ״הגדול שבחכמה... מושיבין אותו ראש עליהם... והוא העומד **תחת משה רבנו**״.

נוטה להאריך בענייני השקפה ומוסר, בעוד שבשאר הדברים הוא נקט דרך קצרה ותמציתית: "כי חשוב אצלי **להסביר יסוד מהיסודות** [בענייני מוסר ואמונה] יותר מכל דבר אחר שאני מלמד" (ברכות ט, ז, עמ' נג).

הרמב"ם, אם כן, מטיל על כתפי המנהיגים הרוחניים אחריות כפולה: לדאוג ל"מצבים הגופניים" של החברה, אך גם לחנך ל"תקינות הדעות" ו"למתן השקפות נכונות בה"". את זאת לא ניתן להשיג באופן השלם והמקיף באמצעות מערכת חוקים אנושית, אלא רק בהשראתה של "תורה אלוהית" שהיא החוקה המדינית והמוסרית האידיאלית. הנה דבריו בעניין זה:

> וכאשר תמצא תורה שכל טכסיסיה להביט במצעה על **תקינות המצבים הגופניים וגם בתקינות הדעות** ["אלאעתקאד"], ונותנת הדגשתה למתן השקפות ["ארא"] נכונות בה' יתעלה תחילה ובמלאכים, ורצונה להחכים את האדם ולהבינו ולהעירו עד שידע את כל המציאות כפי הצורה האמיתית, תדע שאותו הטכסיס מאתו יתעלה ושאותה **התורה אלוהית** (מוה"נ, ח"ב מ, עמ' רנו).[24]

עם כל הערכתו להישגים המדעיים והמוסריים-חברתיים של הפילוסופיה היוונית, ושאר ההנהגות המדיניות שנחקקו בידי אדם, סבור הרמב"ם שהן מוגבלות לעומת תורת ישראל, שהיא לבדה "תורה **אלוהית**, אבל כל שזולתה מן ההנהגות המדיניות כחוקי **היוונים** והזיות ה'צאבה' וזולתם, כל אלה מפעולות אנשים **מנהיגים - לא נביאים**" (שם, ח"ב לט, עמ' רנד).

האידיאל החינוכי האנושי הוא, אם כן, "ההשגה האמיתית", שהיא השלמות האינטלקטואלית בידיעת האל. אבל תנאי הכרחי להשגה זו הוא "שיפור המידות" המוסריות. לשם כך ממליץ הרמב"ם לכל אדם הרוצה להשיג את שלמותו האנושית, אך מגרעותיו המידותיות-נפשיות מונעות בעדו, לפנות ל"חכם - רופא הנפש" כדי שידריך אותו, בדיוק כפי שחולה הסובל מבעיה פיזיולוגית פונה אל רופא הגוף:

> וכשם שהחולים כאשר יודעים מחלתם ואינם בקיאים במלאכת הרפואה שואלים לרופאים ואלה מודיעים אותם מה שראוי להם

---

[24] על מגבלותיה של החוקה האנושית, לעומת זאת, אנו שומעים בהמשך דבריו באותו הפרק (עמ' רנה): "כל זמן שתימצא תורה מסוימת אשר כל תכליתה... תקינות המדינה ומצביה... ואין בה שימת לב **להשקפות** אם נכונות או רעועות, אלא המטרה תקינות מצבי בני אדם זה עם זה באיזה אופן שיהיה, ושישיגו אושר מסוים משוער כפי השקפת אותו המחוקק, תדע **שאותה התורה נחקקה בידי אדם**...".

> לעשות... כך **חולי הנפש** ראוי להם לשאול את **החכמים** [״אלעלמא״] שהם **רופאי הנפשות** ואלה יזהירום מאותם הרעות שהם חושבים אותם טובות וירפאום בפעולה אשר בה מרפאין **מדות הנפש** (שמונה פרקים פ״ג, עמ׳ רנא).

אומנם ממקור זה שנכתב בשפה הערבית,[25] אין להסיק חד-משמעית ש״החכמים״ הנזכרים הם המנהיגים התורניים, אך משמעות זו צפה ועולה משאר כתבי הרמב״ם. כך למשל, ב״משנה תורה״, שנכתב על טהרת הלשון העברית, כותב הרמב״ם על אותו הרעיון: ״ומה היא תקנת חולי הנפשות? - ילכו אצל **החכמים** שהן **רופאי הנפשות** וירפאו חוליים **בדעות** שמלמדים אותם עד שיחזירום לדרך טובה״ (הלכות דעות ב, ב).

סביר להניח כי המונח ״חכמים״ כאן, כמו ברוב המקרים ב״משנה תורה״, מכוון בעיקר לחכמי התורה. כי אילו התכוון הרמב״ם רק לרופא נפש חילוני, היה מסתפק בציון ״רופאי הנפשות״ ללא התוספת ״החכמים״. כמו כן, יכול היה להשתמש במונח המקביל ל״מדינאי״, או ״מלך״ וכדומה, כפי שעשו אריסטו ואלפאראבי. לפיכך אין להניח שהתכוון למנהיג מדיני חילוני.

זאת ועוד, אפילו המנהיג המדיני הקלאסי - **מלך ישראל**, חייב לדעת הרמב״ם, להיות תלמיד חכם, שהרי ״דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם״ (הלכות מלכים ג, ו). מחויבותו המנהיגותית של המלך לטיפול בענייני המדינה צריכה להיות משולבת בעיסוק רוחני תמידי. לכן ״יהיה **עוסק בתורה** ובצורכי ישראל ביום ובלילה״ (שם).

מכל מקום אין להתעלם מניסוחו הזהיר של הרמב״ם, המצביע על הסתייגותו מפני התייעצות בענייני בריאות הנפש עם ״רופאי נפש״ שאינם ״חכמים״,[26] אך גם לא עם ״חכמים״ שלא הוכשרו להיות ״רופאי נפש״. כללו של דבר, הרמב״ם מעדיף את השילוב של ״חכמים שהן [גם] רופאי **הנפשות**״.

תפיסה זו של הרמב״ם אינה עולה בקנה אחד עם דעתו של אלפאראבי, אשר

---

[25] במקור הערבי: ״**אלעלמא** אלד׳ין הם אטבא אלאנפס״, שאינה בהכרח מצביעה על ״חכמי התורה״. אומנם במקום שהוא מתייחס בבירור לחכמי התורה, מצאנו שהוא מכנה אותם בשם העברי. כך למשל, במשפט הבא הלקוח מן המבוא ל״שמונה פרקים״: ״אלה הם עניינים מלוקטים מדברי **חכמים** במדרשות ובתלמוד״, כותב הרמב״ם במקור הערבי: ״מלקוטה מן כלאם **אלחכמים** פי אלמדרשות ופי אלתלמוד״. וכבר התלבט בזה דוידסון במאמרו הנ״ל (עמ׳ 49) והעיר שאין זה ברור אם שני מונחים אלה זהים. מכל מקום, יש יסוד סביר להניח שהכוונה כאן היא לחכמי התורה. ראה עוד על כך גם בהמשך.

[26] ראה על כך בסעיף הבא.

בהרבה מקומות בספרו "פֵּצול אלמדני", הוא מזהה את המנהיג האחראי להתנהגות המוסרית עם המנהיג המדיני - המלך או הפילוסוף. כך למשל, במשפט הבא: "המטפל בגוף הוא הרופא **ורופא הנפש** הוא האיש **המדיני**, שנקרא גם המלך" (סעיף 3, עמ' 104).[27] הרמב"ם אינו יכול להסכים עם אלפאראבי בעניין זה, על אף הערצתו אליו והטפתו ל"וקבל האמת ממי שאמרה" (הקדמה לשמונה פרקים), כיון שהיא נוגדת את השקפת עולמו היהודית, הרואה בחכם התורני שהשתלם כמובן גם במדעים, את האוטוריטה החינוכית-מוסרית העליונה. נראה שבעניין זה הרמב"ם אינו תמים דעים גם עם אריסטו, כיון שאף הוא מייחס תפקיד חשוב ל"מדינאי" בתחום רפואת הנפש ואומר בפירוש: "שעיקר עמלו של **המדינאי האמיתי** הוא בסוגיה זו [של רפואת הנפש], שכן רצינו לעשות את האזרחים לאנשים טובים הנשמעים לחוקים" (אתיקה א, יג, 1101א, 8). אריסטו מטיל על המנהיג המדיני להשתלם "בתחום הנשמה" ורואה בתפקידו זה חשיבות רבה העולה אף על זו של רופא הגוף. כך למדים מדבריו הבאים:

> ברור הוא **שהמדינאי** צריך שתהא לו בקיאות מה בתחום **הנשמה**, כפי שמצווה על כך גם מי שעומד לרפאות עיניו של אדם או את כל גופו, והמדינאי מצווה על כך אף יותר מן הרופא, בה במידה שאומנותו **חשובה יותר מן הרפואה** (אתיקה א, יג, 1101א, 18).[28]

הרמב"ם, אם כן, נפרד בסוגיה זו מאריסטו ומאלפאראבי וסלל דרך משלו ההולמת את השקפת עולמו התורנית, אם כי הוא קיבל מהם את יסודות תורתם הפסיכולוגית, כיון ש"אינם סותרים יסוד תורני" (מוה"נ, ח"א עא, עמ' קכא).

על העדפת החכם התורני כרופא הנפש אפשר ללמוד, ביתר תוקף, גם מהקדמתו ל"שמונה פרקים". שם הוא קובע שדברי החכמים ב"אבות" מביאים ל"חסידות" ו"לשלמות גדולה ואושר אמיתי", כלומר: "ההתנהגות במוסר מסכתא זו [אבות] מביאה לידי נבואה". סביר להניח, כי רק המנהיג הרוחני שמקורותיו מן המסורת האלוהית, מסוגל לחנך לקראת "חסידות" ולהתנהגות המובילה אל היעד העליון - הנבואה, ולא המנהיג המדיני של אריסטו או של אלפאראבי ההולך בדרכו.

---

27 במקור: "אלמעאלג' ללאבדאן הו אלטביב, ואלמעאלג' ללנפוס הו אלאנסאן **אלמדני**, ויסמי איצ'א **אלמלך**". והשווה לסעיף 1, שהבאנו לעיל וכן סעיפים 19, 23, 24-29. וראה בעניין זה מאמרו הנ"ל של דוידסון, עמ' 47 ואילך.

28 מורי, פרופ' הרווי, העיר לי כי בקטע זה מדבר אריסטו על חובת המדינאי להיות בקי בפסיכולוגיה המונית, שהיא שונה מזו העוסקת באינדיבידואלים. עם כל זה, ראיתי לנכון להביא קטע זה על מנת לציין כי הרמב"ם בחר לו דרך משלו בעניין זה, ולא נצמד לדעותיהם של אריסטו או אלפאראבי, אף על פי שאימץ את יסודות הפסיכולוגיה שלהם. וראה עוד להלן את המשך הדיון.

חכמים אלה, לדעת הרמב״ם, הם המנהיגים האידיאלים של הקהילה היהודית, השונה משאר החברות האנושיות, בכך שאינה מסתפקת במערכת מוסכמות וערכים הדואגת בעיקר לתיקון היחסים בין הבריות לשם שמירת הסדר החברתי. לחברה היהודית יש מחויבויות רחבות יותר, המשתקפות במערכת הענפה של המצוות, והכוללות לא רק את השלמות המוסרית אלא גם את שלמות הנפש הבאה לידי ביטוי **בהשקפות** הרוחניות האמיתיות, כפי שמעיר על כך הרמב״ם בדיון על טעמי המצוות:

> המסקנה מכל מה שהקדמנו עתה בעניין זה היא שכל מצווה בין שהייתה צווי או אזהרה, תהיה מטרתה: סילוק עוול, או זירוז על **מידה נעלה**, המביאה ליחסים טובים בין בני אדם, או מתן **השקפה** נכונה שצריך להיות בה בדעה... (מוה״נ, ח״ג כח, עמ׳ שלח).

מערכת מצוות מקיפה ומורכבת זו של החברה היהודית, מצריכה אפוא מנהיגים מתאימים, המסוגלים להביאה אל יעדיה המוסריים והרוחניים-אינטלקטואלים גם יחד.[29]

ב. תנאי מוקדם למנהיגות רוחנית - השתלמות בתורת הנפש

ההשוואה שעושה הרמב״ם בין בריאות הנפש לבריאות הגוף, מכוונת כפי הנראה, גם לסבר את אוזנם של שומעי לקחו, לומדי התורה וחכמיה, שלא הסכינו בחקר נפש האדם. הוא מנצל גם את הסמכות הנערצת שרכש לו בעולם היהודי כאיש הלכה, כמנהיג קהילה, ובוודאי כאחד הרופאים המפורסמים של דורו, כדי לשכנע באמיתות התיאוריה הפסיכולוגית שהוא מציג.[30]

---

[29] הרמב״ם ב״מורה״ (ח״ב לז) מבחין בין שלושה טיפוסים של מנהיגים: החכם, המדינאי והנביא. שלושתם זוכים אמנם לשפע האלוהי (=״השכל הפועל״), אלא שהוא מגיע אליהם בצורות שונות: החכם מקבל אותו בשכל אך לא בכוח הדמיון; המדינאי, לעומת זאת, מגיע אליו השפע באמצעות כוח הדמיון אך לא בשכל. רק לנביא מגיע השפע גם אל השכל וגם אל הדמיון, ולפיכך הוא מסוגל לחוקק חוקים נצחיים המצריכים עוצמה אינטלקטואלית, והוא אף מסוגל ליישם אותם בהנהגה מעשית המחייבת כושר דמיון מפותח. יוצא אפוא, שהחכמים, אשר הרמב״ם מייעד להם את ההנהגה המוסרית בהעדר נבואה, הם אותם החכמים ההולכים בעקבות הנביאים, כלומר, המחנכים על פי תורת משה, אביהם של הנביאים.

[30] על כישוריו של הרמב״ם גם בתחום רפואת הנפש עמד כבר הרופא הערבי המפורסם בן דורו, אלסעיד אבן סנאא אלמֻלך שחי בקהיר (1165-1212). רופא זה מעריך את הרמב״ם אפילו יותר מגאלינוס הרופא, אשר במשך כאלף וחמש מאות שנה היה האוטוריטה בתחום הרפואה. ואלה דבריו: ״גאלינוס ידע לטפל בגוף האדם, משה בן מימון ידע להביא רפואה **לגוף ולנפש גם**

אחריותם של המנהיגים הרוחניים לשלמותה המוסרית והרוחנית של החברה, מחייבת אותם, לדעת הרמב״ם, להיות בקיאים בפסיכולוגיה האנושית, שהיא כה חיונית להם כמעצבי דמותם של מרכיבי הקהילה על כל גווניה. רק ידיעה יסודית ומקיפה של נפש האדם תאפשר למנהיג לפלס דרך אל הנפש כדי לרפא אותה ממגרעותיה.

בתיאור תפקידם של הדיינים, שהם כאמור, מנהיגיה הרוחניים של החברה היהודית, הוא שוב משווה אותם לרופאי הגוף, המתאימים את הטיפול הרפואי לנתונים הסובייקטיביים של כל חולה. כמו כן הוא מחייב אותם להשתלם בתורת הנפש על מנת שיוכלו למלא את תפקידם נאמנה, בדיוק כפי שרופא הגוף חייב להיות בקי בתחומו על ידי לימוד אנטומיה ורוקחות. הבה נתבונן בדבריו אלה בהקדמה ל״פירוש המשנה״:

> ... כללו של דבר, צריך **השופט להיות כרופא הבקי**; כי הרופא הבקי כל זמן שהוא יכול ואפשר לו לרפא במיני מזון, לא ירפא על ידי סמים. ואם יראה שהמחלה כבדה מכדי לרפאה במיני מזון, מרפא בסמים

יחד״. ראה מונטנר, אבוקראט, מבוא, עמ׳ XIII. סביר להניח שגם גאלינוס היה מודע לבריאות הנפש ולהשפעותיה התרפויטיות לגוף, שהרי הרמב״ם עצמו מעיד בהקדמתו לספרו ״פרקי משה ברפואה״ העוסק בהרחבה בבריאות הנפש, שהוא מסתמך בחיבור זה על גאלינוס: ״ואלו הפרקים אשר העמדתים לא אומַר **שחיברתים**, אבל אומר **שבחרתים**, וזה שאני **ליקטתים** מדברי גאלינוס מכל ספריו... וקצת הפרקים יהיו קצתם דברי גאלינוס בלשונו, וקצתם הם דברי [שלי] וקצתם פרקים מהם הם מדברי שהייתי חוקר אותו העניין שזכרו גאלינוס...״ (עמ׳ 12). ייתכן שאלסעיד אבן סנאא אלמֶלך קובע כאן שהרמב״ם מחייב שהטיפול בכל חולה צריך להיות גם בגוף וגם בנפש בעת ובעונה אחת, בעוד שגאלינוס טיפל בנפש רק כשזו הייתה חולה. להנחה זו רומז אלסעיד במילים: ״לגוף ולנפש גם יחד״. כתביו הרפואיים של הרמב״ם ואיגרותיו חושפים לנו תמונה של רופא המטפל בחולים שלו במסירות רבה ומתוך נאמנות מוחלטת לתפיסתו הפילוסופית-יהודית. אנו מגלים כי בנוסף למרשמים הרפואיים, מרבה הרמב״ם לתת לחולה הדרכה מוסרית ורוחנית בתקווה להביאו לאיזון נפשי ולריסון אמוציות קיצוניות. באיגרתו לוזיר אלמלך אלאפצ׳ל, בנו של צלאח אלדין, אשר סבל מדפרסיה קשה, הוא גם מלמד אותו להתגבר על מחלתו על ידי לימוד ערכים פילוסופיים ותוכחות מוסר: ״ואמנם [אפשר ש]יושגו אלה העניינים מן הפילוסופיה (העיונית) והמוסרים **התוריים**... הלקוחים מן **הנביאים** [ע״ה]... עד שתגיע להם **התכונה** הנכבדת, [עד] שלא יבואו ממנה כי אם **פעולות טובות**״ (הנהגת הבריאות, ג, 14, עמ׳ 59). וראה עוד שם בהמשך). כך גם ב״ספר הקצרת״: ״ורפואת אלה שני המינין **מתנועות הנפש** והזהירות מלנפול בהם איננו במסעדים ורפואות לבד, ולא לרופא המתעסק באמנות הרפואות, אבל רפואת אלה הדברים, המתחדשים למלאכות אחרות, ר״ל למדות פילוסופיות או לפתרוני החכמים ומוסרים והתוכחות התוריות. ואין ספק, בכל אלה ינצל מאלה המקרים יותר, ויבטח האדם מלנפול בהם, בפתרוני החכמים, שידעו טבע המציאות וההנהגה, מה שיתחייב בעולם ההוויה וההפסד הזה״. ראה מונטנר, הקצרת, הפרק השמיני, עמ׳ 88.

> קרובים למזונות, כגון מיני משקאות ותערובות ריחניים מתוקים. ואם ראה שהחולי כבד יותר שדברים אלה לא יתגברו עליו, ישתמש בסמים יותר חזקים... כך הדיין... (עמ' טז).

בקטע זה אפשר למצוא הנחיה פדגוגית למנהיג הרוחני ולמחנך, על אורך הרוח והמתינות שיש לנהוג כלפי התלמיד. חובה על המחנך לשקול תמיד את המתודות החינוכיות שיונהגו בהדרגה, תוך כדי בחינה מדוקדקת אם הן מובילות אל המטרה. במילים אחרות, הרמב"ם פוסל מעברים קיצוניים משיטה חינוכית אחת שלא צלחה, לשיטה קיצונית אחרת.

הדרישה החוזרת ונשנית של הרמב"ם מן ה"חכמים" להשתלם בתורת הנפש, וההדגשה שלו שרק "החכמים שהם רופאי הנפש" יטפלו ב"מחלות נפש",[31] נובעת ממודעותו לטעות הרווחת בקרב רוב חכמי התורה; הללו מתמקדים אף הם בשמירת הסדר החברתי ובקיום המצוות המעשיות, אך מזלזלים בחינוך לטהרת הנפש מפגמים מוסריים כמו: כעס, איבה, קנאה, כבוד, תאוות חושניות וכיוצא בהן. הוא מותח ביקורת על גישה זו, משום שהוא מעדיף להקדים את ההדרכה הפסיכולוגית ורפואת הנפש לכל שאר הדברים. הוא עומד על ההנחיה שיש להקפיד על תיקון המגרעות הנפשיות יותר מן ההקפדה על המצוות המעשיות, הואיל ופגמים מוסריים עלולים להשתקע כתכונות קבועות בנפש שיקשה לעקור אותן.

נימת הפולמוס שלו עם התפיסה החינוכית של אותם חכמי תורה נשמעת היטב בין השיטין של הלכה זו:

> **אל תאמר** שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה, כגון זנות וגזל וגניבה, אלא כשם שצריך האדם לשוב מאלו, כך הוא צריך לחפש **בדעות הרעות** שיש לו, ולשוב מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן ההיתול [נ"א: ההתל] ומרדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות וכיוצא בהן. מן הכל צריך לחזור בתשובה. ואלו העוונות קשים מאותן שיש בהן מעשה, שבזמן שאדם נשקע באלו **קשה הוא לפרוש מהן**... (הלכות תשובה ז, ג).[32]

---

[31] ראה שמונה פרקים פ"ג, עמ' רנא וכן הלכות דעות ב, ב שהובאו לעיל.

[32] השווה גם לדבריו ב"מורה". שם הוא מטיף לתשובה לא רק ממעשים שליליים אלא אף מהשקפות מוטעות וממידות מגונות הנחשבות, כאמור, כ"מחלות נפש": "... לפי שאי אפשר לאדם שלא יחטא ויטעה, אם שטעותו בהחשיבו **השקפה** ["ראי"] או **מידה** ["כ'לק"] שאינן חשובים באמת, או בהתגברות **תאווה** או **כעס**" (ח"ג לו, עמ' שנו).

עם כל ביקורתו החריפה על חכמים אלה, מקפיד הרמב"ם בחיבוריו שלא להטיח אותה בהם בגלוי ובאופן ישיר, על מנת שלא לפגוע בסמכותם הרוחנית וההלכתית כמנהיגי הציבור.[33] אבל באיגרת אישית לתלמידו המובהק רבי יוסף בר' יהודה, הוא מרשה לעצמו לגנות בחריפות את גישתם הדוגלת בהקפדה רק על חינוך לקיום המצוות המעשיות, אך מזלזלים בחינוך לקיום המצוות **המידותיות**, העוסקות **בטהרת הנפש** מתוך מחשבה מוטעית שאינן מחובות הדת. תפיסה חינוכית-מוסרית זו מביאה את הרמב"ם לפקפק ב"יראת שמים" של מנהיגים רוחניים אלה, כפי שעולה מדבריו באיגרת זו לתלמידו:

> ...ואין לך צורך באומרך: "היכן יראת שמים"? כי זה וכיוצא בו מן הגדולים ממנו ממי שקדם, **אין יראת שמים אצלם** אלא להימנע מן החמורות, כפי שהדבר אצל ההמונים, אבל החובות **המידותיות** אינם סוברים שהם מחובות הדת, ואף אינם מדקדקים בדבריהם כפי שמדקדקים בהם השלמים יראי ה'... (קאפח, איגרות, עמ' קלא).

נשים לב שהרמב"ם מאשים חכמים אלה בתפיסה "**המונית**" - פופוליסטית שאינה מעמיקה, כמו זו של "**השלמים** יראי ה'". ה"חכם השלם", שהוא מתאים גם להיות "רופא הנפש", רואה את הנולד ויודע שמידות מגונות פוגמות את הנפש, מונעות את התקדמותה לקראת ייעודה, ומובילות בסופו של דבר "שתעשה בה לעולם הרעות והנזקים והמעשים המגונים" (שמונה פרקים פ"ג, עמ' רנ). ההמון, לעומת זאת, שופט למראה עיניו ואין לו כלים תבוניים לראות מעבר למעשה המצומצם עצמו ולתוצאותיו המיידיות. מכאן הדרישה החד-משמעית, שהמנהיג הרוחני האידיאלי יכיר תחילה היטב את נפש האדם, את גורמי מחלתה ואת שיטות הריפוי הראויות.

הציפיות הגבוהות מן החכמים בהנהגה המוסרית מחייבת אותם, כמובן, להגשים אישית את האידיאל המוסרי, כתנאי בל יעבור לאיכות מנהיגותם וליכולת ההשפעה שלהם על הציבור. מנהיג בלתי מוסרי ובעל מידות נפש מגונות עלול לגרום נזק רוחני וחברתי חמור לקהילה כולה, עקב היותו מודל לחיקוי. אסמכתא לכך מוצא הרמב"ם בעובדה שרבי יהודה הנשיא, עורך המשנה, הסמיך את "פרקי אבות" למסכת סנהדרין:

> ... והסיבה השנית [לסמיכות מסכת אבות למסכת סנהדרין] - כדי

[33] ראה לעיל, הערה 22.

להשמיענו במסכתא זו מוסר כל חכם מן החכמים, עליהם השלום, כדי שנלמד מהם מבחר המידות. **והדיינים זקוקים להם יותר מכל אדם**, כי אם לא ילמד ההמון מוסר, אין הדבר מזיק כלל ולא הזיק אלא לעצמו בלבד; אבל אם לא יהיה הדיין בעל מוסר ומנומס, הרי הוא אובד **ומאבד את העם** (הקדמה לפירוש המשנה, עמ' יז).

1. לימוד המדעים - בסיס הכרחי לתורת הנפש וליסודות האמונה

שורש הבעיה הוא חוסר השתלמותם של רוב החכמים במדעים, כולל הפילוסופיה העוסקת במדע ערכי האדם ומטרותיו, שכן ידיעתם חשובה לא רק להבנת נפש האדם וחינוכו, אלא מהווים גם תנאי הכרחי להבנת יסודות התורה והאמונה. אומנם ההלכה היא השלב הראשוני בעיצוב החיים, במובן האישי והחברתי, והיא מובילה אל האמת, אך ההשגה המטאפיזית, שאפשר להגיע אליה רק לאחר לימוד המדעים, היא שלב נעלה יותר, והיא התכלית העליונה שיש לשאוף אליה.

בדרישותיו החד-משמעיות להשתלם במדעים, אין הרמב"ם מבקש לחולל מהפך רציונאליסטי המתנכר לשורשים המסורתיים, אלא שואף להביא למפנה בתפיסה הפסיכולוגית של המנהיגות הרוחנית היהודית, בלי לבטל כמובן את המשך היניקה מן המקורות התורניים.[34] לפיכך הוא חוזר ומדגיש, בעיקר בכתביו הפילוסופיים, אך גם בחיבוריו ההלכתיים ובאיגרותיו, כי חוסר הבקיאות במדעים משקפת אמונה שטחית, שאינה מאפשרת לאדם להתקדם מבחינה חינוכית ואינטלקטואלית, עד להכרה מלאה ואמיתית של יסודות הדת היהודית והשגת האמיתות העליונות: "כי הלמידות על אותם היסודות [של האמונה] דרוש להם בקיאות במדעים רבים **שאין חכמי התורה יודעים מהם מאומה**" (איגרת תחיית המתים, קאפח, איגרות, עמ' עב).[35]

הזלזול של חלק מחכמי התורה בלימוד המדעים,[36] נובע לדעת הרמב"ם מן המחשבה המוטעית, שתחום זה זר ליהדות ולכן הוא פסול באופן עקרוני. על כן טורח הרמב"ם בכל חיבוריו להוכיח שהמדע הוא חלק אינטגראלי של המסורת

---

[34] כך בהלכות סנהדרין ב, א: "אין מעמידין בסנהדרין, בין בגדולה בין בקטנה, אלא אנשים חכמים ונבונים, מופלאים בחכמת התורה, בעלי דעה מרובה, **ויודעים קצת מן החכמות**, כגון רפואות וחשבון תקופות ומזלות ואצטגנינות...".

[35] השווה למוה"נ, ח"א, לד. שם מפרט הרמב"ם את המדעים ההכשרתיים להבנת מדעי האלוהות. הדברים מובאים להלן בפרק ז': "הכוח ההוגה".

[36] שרידים לתופעה זו אפשר למצוא גם בימינו בקרב "חוגים חרדיים" מסוימים.

היהודית, הוא הקרוי במקורות התלמודיים ״מעשה בראשית״.[37] הרמב״ם מתנגד עקרונית לשמרנות אינטלקטואלית, ולפיכך הוא מגלה פתיחות כלפי ספרות המדע והמחשבה של אומות העולם ורואה בה השלמה לדברי חז״ל. ביטוי לכך נמצא בהטמעה השיטתית של יסודות מדעיים בכל כתביו, ההלכתיים והפילוסופיים, וכפי שכבר ראינו לעיל, לאו דווקא מתורת אריסטו, שהייתה נפוצה בקרב משכילים יהודים בימי הביניים, אלא גם ממקורות אחרים. במקומות אחדים טורח הוא אף לציין זאת בפירוש; כך בהצהרתו המפורסמת לגבי התיאוריה הפסיכולוגית-חינוכית שלו:

> ודע שהדברים שאומַר... אינם עניינים שחידשתים אני מלבי ולא פירושים שאני המצאתים, אלא הם עניינים מלוקטים מדברי חכמים במדרשים ובתלמוד וזולתו מחיבוריהם, וגם מדברי **הפילוסופים** הראשונים[38] והאחרונים,[39] ומחיבורי הרבה מבני אדם,[40] **וקבל האמת ממי שאמרה**... (הקדמה לשמונה פרקים, עמ׳ רמז).

יחד עם זאת, הרמב״ם מסייג את הסתמכותו על מקורות המדע החיצוניים רק

---

37 על חסרונו של המדע במקורות היהדות יש להרמב״ם הסבר היסטורי, הקשור למצבו המדיני-חברתי של העם היהודי, מאז שגלה מארצו: ״... כי המדעים הרבים שהיו באומתנו באמירת הדברים הללו **אבדו במשך הזמן ובשלטון העמים** הסכלים עלינו...״ (מוה״נ, ח״א עא, עמ׳ קכ). לימוד המדעים והפילוסופיה חשוב לאין ערוך בעיני הרמב״ם, משום שהוא רואה בזה החזרת עטרה ליושנה. לדעתו, לא רק שהמדעים אינם סותרים דברי תורה, אלא שהם אף מגינים על היהדות מפני חדירת השקפות נוכריות פסולות לתוכה, כפי שאכן קרה עם אובדנם בתלאות הגלות ובניסיונותיהן הבלתי נלאים של האומות לקעקע את תורת ישראל: ״ואלו הדברים [=המדעים] כולם כבר ביארנו **שאינם סותרים דבר ממה שזכרוהו נביאינו וחכמי תורתנו**, כי אומתנו אומה חכמה שלמה... אך כאשר איבדו טובותינו רשעי אנשי האומות הסכָלות ואיבדו חכמתנו וחיבורנו, והמיתו חכמינו, עד ששבנו סכלים... והתערבנו בהם, ונעתקו אלינו דעותיהם כמו שנעתקו אלינו מידותיהם ופעולותיהם...״ (מוה״נ, ח״ב יא, עמ׳ קפו).

38 כגון: פיתאגורס, אפלטון ואריסטו. ראה למשל איגרת הרמב״ם לר׳ שמואל אבן תיבון: ״ודברי **אפלטון**, רבו של אריסטו, בספריו וחיבוריו - הם עמוקות ומשלים, והם עוד ממה שיספיק לו לאדם משכיל זולתם, לפי שספרי **אריסטו** תלמידו הם שיספיקו על כל מה שחובר לפניהם״ (שילת, איגרות, עמ׳ תקנג). וכן: ״וכל קבוצת **פיתאגורס** סבורים...״ (מוה״נ, ח״ב ח, עמ׳ קפ).

39 נראה כי הכוונה לפילוסופים הערבים, מפרשי אריסטו, ובעיקר לאלפאראבי ולאבן סינא. כך סבור גם וייס. ראה וייס, מוסר, עמ׳ 60. ראה עוד לעיל הערה 19, והשווה לדברי הרמב״ם באיגרת הנ״ל: ״וספרי אריסטו הם השורשים והעיקרים לכל החיבורים של חכמות, ולא יובנו כמו שזכרנו אלא בפירושיהם: פירוש **אליסכנדר**, או **תמיסטיוס**, או ביאור **אבן רושד**״.

40 כולל מי שאינם יהודים וכמובן גם חכמי ישראל, מפרשי המקרא והפילוסופים שקדמו לו ושהתייחסו בחיבוריהם לתורת המידות, כמו רבנו סעדיה גאון, שלמה אבן גבירול, רבנו בחיי בן יוסף אבן פקודה, ר׳ אברהם בר-חייא, ר׳ יוסף אבן צדיק וריה״ל.

למקרים שהם תואמים את השקפת היהדות, כפי שנהגו תמיד "הספרדים מבני עמנו,[41] כולם תופסים דברי הפילוסופים ונוטים לסברותיהם, **כל זמן שאינם סותרים יסוד תורני**..." (מוה"נ, ח"א עא, עמ' קכא).[42]

פתיחות פלוראליסטית זו כלפי המדע וספרות המחשבה של אומות העולם, חשפה את הרמב"ם לביקורת חריפה מצד חכמים רבים מבני דורו והבאים אחריהם;[43] הם האשימו אותו בסטייה מדרכם של חז"ל ובדבקות יתר במקורות זרים. עקב כך נאלץ הרמב"ם לכתוב איגרות הבהרה והתנצלות, כמו האיגרת המפורסמת שכתב לחכמי לוניל.[44] הוא מוכיח בה את נאמנותו המלאה ליהדות ואת העובדה שהמדע

---

41 לדעת הר' קאפח (שם, הערה 27), נראה כי כוונתו לרשב"ג ב"מקור חיים", לרבנו בחיי ב"חובות הלבבות", לר' משה אבן עזרא ב"ערוגת הבושם" ועוד, אבל רבי אברהם אבן עזרא - ספק אם ראה הרמב"ם את כתביו.

42 השווה לדבריו בפירושו למשנה בסוף מסכת ברכות שהבאנו לעיל בסעיף א' בעניין התאמת "דברי גדולי הפילוסופים לדברי חכמים בכל העניינים". הרמב"ם עצמו היה עקבי בגיוס המדע להשלמה והבנה טובה יותר של התורה, והוא מרבה להיעזר בו אפילו בכתביו ההלכתיים כמו "פירוש המשניות" ו"משנה תורה". שלא כדברי הקבלה, הזקוקים לסמכות הרוחנית של הנביאים ואין לשנות בדבריהם מאומה, המדע עצמו אינו זקוק לאוטוריטה סמכותית אלא להוכחה בדרך ההגיונית המקובלת בתחום זה. הרמב"ם אף מוכיח שגם חז"ל הודו לחכמי אומות העולם בסוגייה שהוכחה בדרך מדעית: "וכבר ידעת **שהכריעו השקפת חכמי אומות העולם** על השקפתם בעניינים הללו של התכונה, והוא אמרם בפירוש 'ונצחו חכמי אומות העולם [את חכמי ישראל]' (בבלי, פסחים צד ע"א). וזה נכון, כי הדברים העיוניים לא דיבר בהם כל מי שדיבר אלא כפי שהביאוֹ אליו העיון" (מוה"נ, ח"ב ח, עמ' קפ). גישה זו של הרמב"ם באה לידי ביטוי בולט גם בהלכות קידוש החודש: "וטעם כל אלו החשבונות... והראיה על כל דבר ודבר... היא חכמת התקופות והגימטריות שחיברו בה חכמי יון ספרים הרבה, והם המצויים עכשיו בידי החכמים. אבל הספרים, שחיברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני ישששכר, לא הגיעו אלינו. ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם, שאין בהן דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, **אין חוששים למחבר**, בין שחיברו אותם **נביאים** בין שחיברו אותם **גויים**; שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמיתתו בראיות שאין בהן דופי - אין סומכים על זה האיש שאמרוֹ או שלמדוֹ, אלא על הראיה שנתגלתה והטעם שנודע" (פרק כד, יז).

43 כמו למשל: רבי שלמה מן ההר, רבנו יונה גירונדי, הרא"ש, הרשב"א, רבי חסדאי קרשקש ועוד.

44 על מקוריותן של האיגרות לחכמי לוניל יצאו עוררין ובראשם הרב יוסף קאפח, הטוען שגם סבי, הרב יחיא אַלְאַבְּיָר', שהיה הרב הראשי לקהילות תימן ובקי בכתבי הרמב"ם, הוכיח שהן מזויפות. ראה על כך במאמרו של הרב קאפח: "שאלות חכמי לוניל ותשובות הרמב"ם - כלום מקוריות הן?" (קאפח, כתבים, עמ' 643). מכל מקום מצאתי לנכון לצטט דווקא איגרת זו, אף על פי שישנן איגרות התנצלות אחרות שאין עוררין על מקוריותן, משום שבאיגרת זו באה לידי ביטוי השקפתו של הרמב"ם על היחס בין התורה ובין המדע, שכנראה גם "המזייף" היה מודע לה. על כך יש להוסיף, שלא הכול מסכימים כי איגרות אלה הן מעשה זיוף. ראה על כך הערתו של הרב שילת לאיגרת זו (שילת, איגרות, 5 עמ' תצז, הערה 15).

והפילוסופיה - אשר בימיו היו למושגים נרדפים[45] - לא רק שאינם סותרים "דעת תורה", אלא הם אף משרתים אותה ומסייעים להבנת עמקותה וגילוי סודותיה:

> ומודיע אני משה, להדרת הרב יהונתן הכהן וכל החכמים והחברים הקוראים את כתבי, שאף על פי שבטרם איווצר בבטן, התורה ידעתני, / ובטרם אצא מרחם לתלמודה הקדישתני / ולהפיץ עיינותיה נתנתני. / והיא איילת אהבי ואשת נעורי, / אשר באהבתה שגיתי מבחורי. / ואף גם זאת נשים נוכריות נעשו לה צרות: / מואביות, עמוניות, אדומיות, צידוניות, חיתיות. / והאל יודע כי לא נלקחו מתחילה אלא להיות / לה לרקחות ולטבחות ולאופות, / להראות העמים והשרים את יופייה, כי טובת מראה היא עד מאוד (שילת, איגרות, עמ' תקב).

אולם על אף ענוותנותו המופלגת של הרמב"ם והשתדלותו מטעמים חינוכיים להקפיד תמיד על מעמדם של מנהיגים רוחניים, פן יזלזל המון העם בכבוד חכמים בכלל ובפסיקותיהם בענייני הלכה בפרט,[46] פעמים שהוא משיב מלחמה שערה ואינו חוסך מהם את שבט קולמוסו בהטחת ביקורת נוקבת.[47] הוא הגביל זאת

---

[45] ראה בחיבורו "ביאור מלאכת ההגיון": "וגם שם זה הפילוסופיא שם משותף; יש שקוראין בו מלאכת ההוכחה, ויש שקוראין בו המדעים... והפילוסופיה המדעית נחלקת לשלושה חלקים: החלק האחד - מדע הלימודים, והחלק השני - המדע הטבעי, והחלק השלישי - המדע האלוהי". ראה קאפח, ההיגיון, פרק יד, עמ' קפד.

[46] השווה לאזהרת הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף ב"ר יהודה להקפיד בכבודו של ראש ישיבת בבל, אף על פי שיש לו מחלוקת קשה אתו: "למען ה' ולמעני, אל תשים האיש הזה למטרה, אם חכמה אין כאן - זקנה יש כאן, ואין רשות לך הצעיר לתקוף איש זקן ויושב בישיבה. וה' ישמרך מלהשפיל **מי שהוא גדול אצל בני אדם**" (שילת, איגרות, עמ' שח).

[47] כך בשעת פולמוס והתקוממות על סילוף דבריו בעניין "תחיית המתים", מתריע הרמב"ם שחכמים חסרי השכלה מדעית-פילוסופית נגררים אחרי אמונות עממיות-המוניות ואף אינם מחוסנים מפני אימוץ השקפות פסולות שחדרו ליהדות מן "האומות הסכָלות": "והם [אותם "חכמים"] היותר סכלים בבני אדם ויותר תועים מן הבהמות, וכבר נתמלאו מוחותיהם פלאות **והזיות ודמיונות נפסדים** כנערים וכנשים..." (מאמר תחיית המתים, קאפח, איגרות, עמ' עא). באחת מאיגרותיו האישיות לתלמידו ר' יוסף בר' יהודה, מאשים הרמב"ם "**יראי שמים לפי מחשבתם**" אלה, שהם למעשה **רוב** ה"חכמים", בקיבעון מחשבתי ובקפיאה על שמריהם. לפיכך הם פוסלים מתוך בורות וחשדנות כל חידוש שאינו מוכר להם, כפי שהם פסלו את יסודות האמונה שניסח בחיבורו הגדול "משנה תורה". הרמב"ם היה מודע לביקורתם הצפויה, אך דבר זה לא הרתיעו מלהוציא את האמת לאור כדי להנחילה לרבים: "שאני ידעתי ונתאמת לי בעת שחיברתיו [את "משנה תורה"], שהוא ייפול בלא ספק לידי רע הלבב והמקנא שיגנה מעלותיו... ולידי הירא שמים **לפי מחשבתו, הקופא על שמריו**, הטיפש, שיתפוש על מה שנכלל בו מיסודי האמונה, ואלו הם **הרוב**..." (שילת, איגרות, עמ' שא).

רק למקרים נדירים, כאשר חש כי מנהיגים אלה עלולים להמיט על קהילותיהם נזק חינוכי-מוסרי וחברתי או לפגוע ביסודות האמונה, כפי שהזהיר על כך כבר בהקדמתו ל"פירוש המשנה".[48]

מכל מקום, דברי הביקורת הרבים לא הרתיעו את הרמב"ם מלדבוק בכלל החינוכי-מוסרי שקבע: "וקבל האמת ממי שאמרהּ", משום שהאמת אינה תלויה בהסכמת הרוב. עמידתו האיתנה והתקיפה לצד האמת המדעית - גם אם אין היא מקובלת על הרוב - לא נבעה מעקשנות גרידא או ממניעים אישיים, אלא משיקול דעת רציונאלי טהור: "לפי שכל דבר שהוכח [בראיות מדעיות], לא תוסיף אמתתו ולא יתחזק הנכון שבו בהסכמת העולם עליו; **ולא תיגרע אמיתתו ולא ייחלש** הנכון שבו, אם יחלקו כל אנשי הארץ עליו" (מוה"נ, ח"ב טו, עמ' קצו). אומץ לב אינטלקטואלי זה שימש מופת חינוכי ומגדלור לתלמידי חכמים רבים, שהלכו בעקבות הרמב"ם לאורך כל הדורות.

---

[48] עמ' יז, הובא לעיל. חששו של הרמב"ם אכן התגשם ובמספר קהילות בעולם היהודי, כמו בתימן ובצפון אפריקה, קמו באותה העת מנהיגים שגרמו נזקים רוחניים וחברתיים חמורים לקהילותיהם. עקב כך נאלץ הרמב"ם לשלוח להם את "איגרת תימן" ואת "איגרת השמד" במטרה לעודדם ולחזק את רוחם בתקופות המשברים הקשים שעברו עליהם מבחינה פיזית, רוחנית ונפשית כאחת. גם באיגרת "תחיית המתים" התמקד הרמב"ם בביקורת על נזקים אמוניים חמורים כמו הפצת השקפות מגשימות של האל ועידוד ציפיות לתענוגות גופניים בעולם הבא, כפי שהבטיחו רבנים מסוימים לאנשי צאן מרעיתם.

סיכום

שיטתו של הרמב״ם בחקר נפש האדם היא אריסטוטלית ביסודה, כפי שהגיעה אליו באמצעות מפרשיו הערביים. שיטה זו שואפת להביא להרמוניה של כל כוחות הנפש לקראת השגת ייעודה בשלמות האנושית. כאריסטו, סבור הרמב״ם, שהאידיאל האנושי הוא השלמות האינטלקטואלית, שאינה ניתנת להשגה אלא במצב של שלמות מידותית-מוסרית. תכונות נפש פגומות הן ״מחלות נפש״, המהוות מחסום בפני התקדמות האדם לקראת ייעודו. רפואת ״מחלות נפש״ אלה תיתכן רק לאחר הכרה יסודית של הנפש, כפי שגם רפואת הגוף לא תיתכן ללא בקיאות באנטומיה.

רופאי הנפש האידיאלים, לדעת הרמב״ם, הם ״החכמים האמיתיים״, כלומר, המנהיגים הרוחניים שהשתלמו במדעים ובפסיכולוגיה אנושית. לשם כך מציע הרמב״ם לטפח ״יחידים״ מעולים, שלמים מוסרית ואינטלקטואלית, על מנת שכל אחד ינהיג בקהילתו ״**מעשים ומידות** שיעשו אותם כולם... ותהיה החברה תקינה״.

פרק שני

מבנה נפש האדם, מהותה וכוחותיה

א. מבנה הנפש: מערך כשרים של יחידה פסיכופיזית אחת

ההנחה בדבר היות האדם יחידה פסיכופיזית אחת אינה הדעה היחידה, שהייתה מקובלת על הכול. בקרב אחדים מחכמי יוון ואף אצל חלק מחכמי ישראל בימי הביניים, רווחה ההנחה שיש לאדם שלוש נפשות.[1] מייצגה העיקרי של דעה זו היה גאלינוס, שנחשב לגדול הרופאים של העולם העתיק אחרי היפוקראטס.[2] מקור טעותם של אלה, אומר הרמב"ם, הוא ריבוי פעולותיה של "הנפש האחת": "ולפיכך יש שחשבו בכך שיש לאדם נפשות רבות כמו שחושבים הרופאים, עד

---

[1] כגון אפלטון, היפוקראטס, גאלינוס ועוד. מחכמי ישראל שהחזיקו בדעה זו היו ר' שלמה אבן גבירול ב"מקור חיים" ור' אברהם אבן עזרא בפירושו לקוהלת ז, ג ועוד.

[2] גאלינוס חי במאה ה-2 לספירה ובמשך אלף וחמש מאות שנה בקירוב נחשב היה לסמכות העליונה ברפואה. רק בתקופת הרנסאנס קמו עוררין על תורתו (מונטנר, פרקי, הקדמה, עמ' VIII). יש חוקרים הסבורים שאין כוונת הרמב"ם לגאלינוס אלא להיפוקראטס, הנחשב בעיניו לגדול הרופאים. ראה הקדמתו ל"פרקי משה" (עמ' 11): "ולכן חיבר **המעולה שברופאים**, אבוקראט, ספרו המפורסם...". בדעה זו מחזיק רוזין (רוזין, אתיקה, עמ' 45, הערה 5) ועמו מסכימים גורפינקל (גורפינקל, פסיכולוגיה, עמ' 11, הערה 3) ושבייד (שבייד, עיונים, עמ' 34). לעומת זאת, לייבוביץ סבור שאין ספק שהכוונה לגאלינוס; אומנם רעיון "שלוש הנפשות" מופיע כבר אצל היפוקראטס, אך לידי סיסטמה הגיע רק על ידי גאלינוס (ליבוביץ, שיחות, עמ' 18). כך סבור גם דוידסון (דוידסון, אלפאראבי, עמ' 37, הערה 10). סביר להניח כי הרמב"ם מתכוון לגאלינוס, כיוון שזאת הייתה הדעה הרווחת בקרב הרופאים הערבים שהרמב"ם מרבה לצטטם בכתביו הרפואיים. הרמב"ם עצמו אומר על גאלינוס: "היה בקי ברפואות ומומחה מאוד מאוד, **יותר מכל אשר שמענו ספורו**" (ראה בהערה הבאה). ראה עוד בהקדמת מונטנר ל"פרקי משה" הנ"ל והשווה גם להערות 1-4 של מונטנר ב"הנהגת הבריאות", השער הרביעי, סעיף ו, עמ' 65.

שפתח גדול הרופאים שהנפשות שלוש: **טבעית וחיונית ונפשית**" (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמז).

שלוש הנפשות מובאות כאן בסדר עולה: הנפש "הטבעית" משותפת לכל אורגאניזם חי והיא אחראית לפעולות ההזנה, הצמיחה והריבוי. הנפש ה"חיונית" משוכללת יותר, משום שהיא כוללת תנועה, תחושה, התעוררות רגשות ודמיון; לפיכך היא נמצאת רק בבעלי חיים ולא בצמחים. הנפש המשוכללת ביותר היא ה"נפשית" המציינת את פעולת החשיבה, וזו אינה נמצאת לא בצמחים ולא בבעלי החיים אלא רק באדם.

על אף ההערכה הרבה שרחש הרמב"ם לגאלינוס כרופא, הוא לא נמנע מלחלוק על חלק ממסקנותיו הרפואיות, אך בעיקר לא הסכים אתו בעניינים הקשורים לתורת הנפש, שיש להם, כפי שנראה להלן, השלכות משמעותיות לתפיסתו החינוכית-מוסרית.[3] בעניין מבנה הנפש ומהותה העדיף הרמב"ם, כאמור, את הנחת אריסטו הסבור שנפש **האדם אחת**:

> **דע שנפש האדם אחת** היא ויש לה **פעולות** הרבה ושונות... ויש שהם נקראים "כוחות" ו"חלקים" עד שאומרים "חלקי הנפש". ואין כוונתם [של הפילוסופים][4] באומרם "חלקים" שהיא מתחלקת

---

[3] הרמב"ם הקדים את תקופת הרנסאנס בביקורתו החריפה על גאלינוס ובמיוחד ביקר את התנהגותו הלא הוגנת בפולמוס ואת התרברבותו המופרזת, שהביאה אותו לעסוק בעניינים שאינו בקי בהם. ברוב יהירותו העז גאלינוס לחלוק על הגדולים ממנו, כמו אריסטו, בפיזיקה ובמטאפיזיקה ואף השווה עצמו למשה רבנו. להלן קטע אחד מדברי הביקורת האמיצים של הרמב"ם:

"זה גאלינוס הרופא השיגו מזה החולי [=היהירות] מה שהשיגו רבים, אשר הם ממינו בחכמה... היה בקי ברפואות ומומחה מאוד מאוד... והביאו זה לדבר בדברים שהוא חסר בהם ויטה לטעות בהם. וישיב על דברי אריסטו, כמו שידעת, בהגיון וידבר באלהיות ובטבעיות... אבל הגיעה סכלותו לתכלית בשיעור (=בהערכת) עצמו, שהקיש בין עצמו ובין משה רבנו ע"ה, ויֵחַס לעצמו השלמות ויֵחַס הסכלות למשה רבנו ע"ה, חלילה... גאלינוס הוא **הסכל באמת**..." (פרקי משה ברפואה, מלחמת הקודש בגאלינוס, עמ' 365 ואילך).

[4] הכוונה, כאמור, לאריסטו ולמפרשיו הערבים, כמו אלפאראבי ואבן סינא המדברים על "חלקי הנפש" ולא על נפשות רבות. ראה אריסטו, על הנפש ב, פרקים א-ב (מובא להלן); ג, פרק ט. בספר א, פרק ה' (עמ' 31) הוא אף מוכיח שאי אפשר לדבר על יותר מנפש אחת. כך גם אלפאראבי ב"פצול אלמדני", סעיף 1, מדבר על "אג'זא אלנפס" [= חלקי הנפש].

כהתחלקות הגופות, אלא הם מונים את פעולותיה השונות... (שמונה פרקים פ״א, עמ׳ רמז).[5]

הנפש האחת ממלאת תפקידים שונים המכונים בפי הפילוסופים ״**חלקים**״, אלא שאין כוונתם לחלוקה ממשית, כי אם לחלוקה פונקציונאלית, באופן שכל פונקציה משרתת את הגבוהה ממנה, כפי שיתואר בהמשך.[6] לפי זה, כשרים נפשיים מצויים לא רק אצל יצורים רציונאליים כמו בני אדם, אלא גם אצל בעלי חיים וצמחים. להלן נראה שאפילו התזונה המופיעה גם בצמחים, נחשבת לכושר נפשי.

קביעה זו של אחדות הנפש שוללת בהכרח את הדואליזם, המניח את קיומם של גוף ונפש נפרדים. התפיסה הדואליסטית, שהייתה רווחת גם בימי הרמב״ם, מופיעה

---

[5] על אף האמור כאן מוצאים אנו בכתבי הרמב״ם, פעמים רבות, התייחסות **לשלוש נפשות**. אולי משום שזאת הייתה הדעה הרווחת בימיו, והוא רצה רק לסבר את אוזן קוראיו מבלי להיכנס לדקדוקי ניסוח במקומות שהקשר אינו מחייב זאת. ראה למשל במוה״נ, ח״א עב, עמ׳ קכח: ״וכוח נותן **הנפש הצמחית** לכל צמח, וכוח נותן הנפש **החיונית** לכל חי, וכוח נותן הכוח **ההוגה** לכל הוגה״. השווה גם שם, ח״ב י, עמ׳ קפג: ״וכח הנפש הצמחית, וכח הנפש החיונית וכח הנפש ההוגה (= הנפשית)״. כך גם שם ג, פרקים יב, מו. פרופ׳ הרוי, סבור שאין ללמוד מכאן על תפיסה של ״שלוש נפשות״, הואיל והרמב״ם מדבר כאן בפירוש רק על ״כוחות״ ולא על ״נפשות״. ב״הנהגת הבריאות״, השער הרביעי (עמ׳ 65), משתמש הרמב״ם במונח ״רוח״ במקום ״נפש״ ומדבר על ״**הרוח הטבעית**״, ״**הרוח החיונית**״ ו״**הרוח הנפשית**״. כך גם ב״פרקי משה ברפואה״, מאמר שביעי (עמ׳ 94). מונטנר ב״הנהגת הבריאות״ (עמ׳ 65 הערות 1, 4) מזהה את המונח ״רוח״ עם Pneuma שברפואה הגאלינית, שהוא החומר הנשאף אל הגוף עם הנשימה ונחלק לשלושה סוגים: ״רוח טבעי״, ״רוח חיוני״ ו״רוח נפשי״. כך גם לייבוביץ (״שיחות״, עמ׳ 18). אכן, המונחים ״רוח״ ו״נפש״ מתחלפים לעתים אצל הרמב״ם; ראה הלכות יסודי התורה ד, יד, שנכתב עברית: ״פעמים רבות תיקרא זו הצורה **נפש ורוח**, ולפיכך צריך להיזהר בשמות שלא תטעה״. כך גם במוה״נ, ח״א מ, עמ׳ סא: ״רוח - שם משותף... והוא גם שם הדבר הנשאר מן האדם לאחר המוות״. ושם בפרק שלאחר מכן אומר הרמב״ם אותו דבר על ״נפש״: ״נפש - שם משותף... והוא שם הדבר הנשאר מן האדם אחר המוות״ (פרק מא, עמ׳ סב). גם בהקדמה לפירוש המשנה (עמ׳ כג) כותב הרמב״ם: ״ארואחה אלת׳לאת׳ ג׳מלה״, כלומר, ״כל רוחותיו - השלוש״. (בתרגום אבן תיבון: ״כל נפשותיו השלוש״). הרב קאפח בתרגומו שם חרג מן המקור הערבי ותרגם: ״וכאשר יקבץ מאותם הדינרים שמסר **כל רוחו** עליהם״, ולא תרגם מילולית כמו אבן תיבון. ראה התלבטותו של הר׳ קאפח שם בהערה 21. הוא מסביר שם מדוע חרג מן המקור והשמיט את תרגום המילה ״אלת׳לאת״ מתוך ״דוחק״ פן תהיה סתירה להשקפת ״הנפש האחת״. נראה לי שאין חשש לסתירה, משום שהרמב״ם משתמש גם כאן, כמו במקומות אחרים, במושגים רווחים ומוכרים, על מנת שדבריו יובנו. עתה ישאל השואל: מדוע בכל המובאות הנ״ל הוא מציין רק **שלושה כוחות** של הנפש ולא חמישה? - נראה לי שעשה כך, משום שבמונח ״הנפש החיונית״, המשותפת גם לבעלי החיים, הוא כולל את התחושות, את הדמיון ואת התעוררות הרגשות. לעומת זאת, במקום שהוא עוסק בדיון שיטתי ומקיף בנושא, הוא מפרט את כל חמשת כוחותיה של הנפש.

[6] שבייד משווה תיאוריה זו של ״הנפש האחת״ לאנרגיית החשמל, המסוגלת לגרום לפעולות שונות בהתאם למכשירים המחוברים אליה. זרם החשמל עצמו אינו משתנה והשינוי בפעולה נובע מן המכשירים עצמם; כך הנפש היא מקור אנרגיה אחד לפונקציות רבות של האיברים השונים בגוף. ראה שבייד, עיונים, עמ׳ 33.

בתורתם של סוקראטס ואפלטון,[7] ואף בחשיבה המודרנית יש לה מהלכים.[8] הרמב"ם ואריסטו שאינם מקבלים השקפה זו, סבורים שהגוף והנפש הם יחידה אורגאנית אחת, והמושג "**נפש**" הוא רחב יותר ומוגדר כ**אפיונו המהותי** של **האורגניזם** ולא כעצם עצמאי ומופרד מן הגוף.[9] מושג הנפש מקיף, אפוא, את תחום הדיון הפסיכולוגי והביולוגי גם יחד ובכך מצטמצם הפער בין גוף לנפש. התפיסה הדואליסטית, לעומת זאת, מאפיינת את הנפש כחשיבה רציונאלית מודעת ואת הגוף כדומם הפועל מכאנית, ובכך יוצרת ביניהם תהום עמוקה שאינה ניתנת לגישור. השקפתו האריסטוטלית של הרמב"ם מגשרת בין הגוף להנפש באמצעות תכונות המצויות בין שני קצוות אלה. כללו של דבר: הנפש היא מערך של כשרים בדרגות מורכבות שונות, הקבוע באופן מתחלף ביצורים שונים.[10]

ב. הנפש כאפיונו המהותי של האורגניזם: השלכות חינוכיות-פוסריות

תורתו של אריסטו מצביעה על גורם נוסף המונע פער בין גוף לנפש. פער זה קשור למהותה של הנפש ולא רק להיקף הגדרתה. בהתייחסו למהות הנפש קובע אריסטו שהיא ה"**צורה**" או **האקטואליות** של "חומר" מסוים; כלומר, של גוף מסוים, שיש לו חיים בכוח והיא זו המאפשרת לו לבצע את פעולותיו:

> ננסה להגדיר מהי הנפש, מאיזה מובן יש לה, שהוא משותף להרבה יצורים?... ישנו חלק אחד בתור **החומר**... חלק שני שהוא דמות, כלומר **צורה**... וחלק שלישי מה שיוצא משניהם. בעוד שהחומר הוא **הכוח**, הצורה היא **המימוש הסופי**... בהכרח תהיה, אפוא,

---

[7] סוקראטס קבע את הדואליזם השלם של הגוף והנפש, אשר התפתח במשנתו של אפלטון לדואליזם של העולם החושני ועולם האידיאות. אריסטו שלל דואליזם זה ודיבר, כפי שנראה בהמשך, על "חומר" ו"צורה" של דבר אחד שלם.

[8] הדואליזם המובהק והמפורסם ביותר בתולדות הפילוסופיה הוא דואליזם של גוף ונפש במשנתו של דקארט (1596-1650), אבי הפילוסופיה החדשה. לשיטתו, הנפש והגוף הם שני עצמים, אשר לא ייתכנו ביניהם תלות והשפעה סיבתית הדדית. מהותה של הנפש היא החשיבה, ומהותו של הגוף היא ההתפשטות בחלל והתנועה; הנפש היא יחידה בלתי מתחלקת, הגוף ניתן לחלוקה עד אין-סוף. מהותו של האדם, שהוא בעל נפש ובעל גוף גם יחד, נעשתה בלתי מובנת, ודואליזם פסיכופיזי זה נעשה בעיה מרכזית של המטאפיסיקה, של הפיסיולוגיה ושל הפסיכולוגיה גם יחד עד היום (ראה ש"ה ברגמן, הערך "דואליזם", האנציקלופדיה העברית, כרך י', עמ' 994-995).

[9] להוציא את "השכל הפועל", אשר לדעת הרמב"ם ואריסטו הוא כושר נפשי שונה במהותו מיתר הכשרים הנפשיים. ראה על כך להלן בפרק השביעי: "הכוח ההוגה".

[10] ראה אריסטו, על הנפש, ספר א, א-ב.

> הנפש ישות בתור צורה של גוף טבעי אשר לו חיים בכוח... (״על הנפש״ ב, א, 412א, 5 ואילך).

הרמב״ם מאמץ תיאוריה זו ואף הוא משתמש במונחים של ״חומר״ ו״צורה״ בכתביו השונים להגדרת היחס בין גוף לנפש. הנה כך גם ב״משנה תורה״: ״**נפש** כל בשר (=הגוף) היא **צורתו** שנתן לו האל״ (הלכות יסודי התורה ד, ח).[11] הבחנה זו בין חומר לצורה או בין פוטנציאלי לאקטואלי, אינה מצביעה על שני דברים נפרדים פיזית, אלא על צדדים שונים של אותו הדבר עצמו. צדדים אלו ניתנים להבחנה מושגית אך לא להפרדה פיזיקאלית ממשית, כי ״לעולם אין אתה רואה **גולם** (=חומר) בלא **צורה** או צורה בלא גולם״ (שם ד, יג),[12] כלומר, המציאות הטבעית כולה מורכבת מחומר וצורה, המותנים זה בזה ואינם קיימים בטבע באופן נפרד. קצרו של דבר: אין לדבר על חלוקה פיזית ממשית של הנפש שהיא צד מסוים של אורגניזם, ולא עצם פנימי נפרד הנמצא בתוכו, כיוון ש״מקצת מעמידי הגוף אינם נחלקים כלל, כגון הנפש והשכל״ (מוה״נ, ח״ב, ההקדמה האחת עשרה עמ׳ קס).

המחשה קולעת לתיאוריה זו נותן אריסטו במשלים על ״השעווה וצורת החותם״ ועל ״הגרזן וכושר הביקוע״ שלו, שאף הם ישות אחת שאינה ניתנת להפרדה:

> ...לכן אין גם צורך לשאול אם **הנפש והגוף חד** הם, כשם שאין צורך לשאול זאת לגבי השעווה וצורת החותם, ובאופן כללי לגבי החומר של כל דבר שהחומר שייך אליו... למשל גרזן, הוא גוף טבעי ואז מה שמהווה את הגרזן יהיה **ישותו וזאת נפשו**. שהרי בהיפרדה ממנו, לא יהיה [זה] גרזן עוד, אלא [רק] בעל אותו שם... (שם).

מְשָׁלִים אלה ממחישים באופן ברור, שאין הנפש רכיב פיזיקאלי כמו החומר שיש בו רכיבים, אלא הישות והמהות של החומר ואופן ארגונו של הדבר השלם. מהות הגרזן (ה״גרזיניות״), למשל, היא אופן התפקוד שלו - פעולת הביקוע. ללא הנפש מאבד הגוף את מהותו והמשותף הנותר בינו ובין מהותו יהיה השם בלבד.

---

[11] על המושג ״צורה״ בלשון הרמב״ם אנו למדים ממספר מקומות, כגון: ״נקרא **צורה** בענייניים הטבעיים העניין **המעמיד** לאותו המין, במיוחד בו, אשר אילו יכולת לסלקו מן הדבר ההוא, לא יהיה הדבר ההוא מאישי אותו המין״ (ביאור מלאכת ההיגיון, שער ט, עמ׳ קיז). וכן ב״מורה״: ״אבל צלם נאמר על הצורה הטבעית, כלומר, על העניין אשר בו נהיה הדבר ונעשה מה שהוא, והוא **אמתתו**״ (ח״א א, עמ׳ יז). להלן נראה שהרמב״ם מעלה בדרגה את החלוקה ״חומר״ ו״צורה״ וקובע כי הנפש עצמה מהווה ״חומר״ והשכל הוא ה״צורה״ שלה.

[12] כך גם במוה״נ, ח״ג ח, עמ׳ רפו. והשווה גם אריסטו, על הנפש ב, ב, 414א, 20: ״כי **הנפש אינה קיימת בלי הגוף** ואינה מהווה גוף כלשהו - כי אכן היא איננה גוף, אלא משהו של הגוף...״.

משל לתמונה של גרזן, הנקרא "גרזן" אף על פי שאיננו יכול לבקע; או לציור של "רופא", הנקרא כך "בשיתוף השם" בלבד,[13] שהרי אינו מסוגל לרפא.

הבחנה עקרונית זו בין "חומר" ל"צורה" יש לה חשיבות מכרעת להכרת התיאוריה הפסיכולוגית של הרמב"ם, הואיל והיא מגדירה את מהות האדם ואת אופן התנהגותו. התנהגות נפסדת ובלתי מוסרית מוסברת על פי תיאוריה זו, כתוצאה ממהות החומר "ההווה ונפסד" שממנו מורכב האדם; לעומת זאת, פעילותו המוסרית-אינטלקטואלית נובעת ממהות צורתו ש"לא יבואנה ההפסד". הבחנה עקרונית זו מופיעה מספר פעמים ב"מורה". הנה אחת מהן:

> המשל בכך שהשגת האדם את בוראו וציורו לכל מושכל וניהולו לתאוותו וכעסו ומחשבתו, במה שראוי לקחת ומה שראוי להרחיק, כל זה שייך **לצורתו**. אבל אכילתו ושתייתו ותשמישו וחשקו בהן, וכן רוגזו וכל מידה רעה הנמצאת לו, הרי כל זה שייך **לחומרו** (ח"ג ח, עמ' רפו).[14]

לאור האמור על מבנה הנפש ומהותה, מתחייבת אי ההסכמה של הרמב"ם לאסכולת גאלינוס וההולכים בדרכו מתוך אספקט נוסף, אשר יש לו השלכות מרחיקות לכת בהבנת תורת הנפש שלו ושיטתו החינוכית-מוסרית. בעוד שמתיאוריית שלוש הנפשות של גאלינוס משתמע שיש מן המשותף בין נפש הבהמה לנפש האדם, סובר הרמב"ם שכל נפש פועלת לפי החוקיות המאפיינת אותה, והיא שונה מן החוקיות של הנפש האחרת. תורת גאלינוס מניחה, למשל, שפעולת ההזנה של הסוס ושל האדם שוות, הואיל ושניהם ניזונים ב"נפש הטבעית". לעומת זאת, הקביעה של הרמב"ם שהנפש היא יחידה אינטגראלית אחת, מחייבת הבדל מהותי בין האדם לבין הסוס, משום שלכל אחד מן היצורים האלה יש נפש בעלת פונקציות הזנה ספציפיות: האדם ניזון ב"נפש האנושית" שלו ואלו הסוס ניזון ב"נפש הסוסית" שלו. ביטוי להבחנה זו יש בדבריו הבאים:

> ...לפי שההזנה, דרך משל, של האדם אינה ההזנה של החמור והסוס, כי האדם ניזון בחלק הזן **שבנפש האנושית**, והחמור ניזון בחלק הזן

---

[13] מושג מקובל בימי הביניים לריבוי משמעויות של מילה אחת. ראה ההגדרה ב"ביאור מלאכת ההיגיון", שער יג, עמ' קסט: "השם מוחלט **השיתוף** הוא השם הנאמר על שני עצמים שאין שיתוף ביניהם בשום עניין כלל שבגללו נשתתפו בשמות הללו, כגון שם ה'עין' הנאמר על החוש הרואה ומבוע המים".

[14] וראה עוד שם בהמשך הפרק, וכן להלן, בפרק השלישי: "הכוח הזן", סעיף ה, על מובאות נוספות בעניין זה.

שבנפש החמורית... ואומרים אומנם על כל אותם הפריטים "ניזון" בשיתוף השם בלבד... (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמח).[15]

התיאוריה של גאלינוס וחבריו בעניין זה לוקה בטעות לוגית, אשר קובעת כי תוצאה שווה מחייבת שגם הגורם לכך יהיה שווה. הרמב"ם מפריך הנחה זו, משום שהמציאות מוכיחה לנו תוצאה שווה גם לסיבות שונות. משל לשלושה מקומות חשוכים, שהאחד זרחה עליו השמש והואר, והשני הואר באור הירח, ובשלישי הודלק נר; כל שלושת המקומות אמנם מוארים, "אלא שסיבת האור ופוֹעֲלו [במקום הראשון] - השמש, ופועֵל השני - הירח, ופועֵל השלישי - האש. כך פועל רגש האדם היא נפש האדם, ופועל רגש החמור היא נפש החמור... ואין להם עניין הכוללם זולת שיתוף השם בלבד" (שם).

הבחנה חד-משמעית זו בין נפש האדם לבין נפש שאר בעלי החיים יש לה השלכות חינוכיות-מוסריות: האדם נדרש, אפוא, להיות "אדם" בכל פעולותיו ובכללן אלו המקבילות לבהמה.[16] הרמב"ם חוזר ומדגיש, כי היות האדם בעל שכל, מייחדו משאר היצורים ומחייב שכל הפונקציות המרכיבות את נפשו, כולל אלו המשותפות בשיתוף השם בלבד לחי ולצומח, יהיו מונהגות על ידי המרכיב האופייני רק לו. "צלם האלהים" שבנפש האנושית מחייב את האדם להידמות לאל בכל דרכיו על ידי אימוץ נורמות מוסריות נעלות.[17]

לאור זאת ברור הקשר בין תורת הנפש להשקפתו הפילוסופית-דתית של הרמב"ם, המשווה את יחס האל לעולם כיחס השכל לגוף. כשם שהיקום כולו, ה"מאקרוקוסמוס", מהווה יחידה מושלמת אחת המונהגת על ידי האל, כך האדם, ה"מיקרוקוסמוס", מהווה יחידה אחת מושלמת ("נפש אחת"), המונהגת על ידי שכלו: "על פי העניין הזה בלבד נאמר באדם דווקא שהוא **עולם קטן**, הואיל ובו מקור מסוים (=השכל) שהוא **המנהל את כולו**". (מוה"נ, ח"א עב, עמ' קלא).[18]

הנחה בסיסית זו מסבירה גם את התנגדותו הנמרצת של הרמב"ם לאסכולות

---

15 השווה לדברי אריסטו: "לכן יש לחקור מהי **הנפש של כל אחד** [מהיצורים] למשל, מהי [נפש] של צמח או מהי [נפש] של אדם או של חיה" ("על הנפש" ב, ג, 414ב, 33).

16 סוגייה זו תידון בהרחבה בפרקים הבאים.

17 על "חיקוי האל" נעמוד בפרק הבא, וביתר הרחבה בפרק השביעי: "הכוח ההוגה".

18 השווה גם לדבריו המפורשים במוה"נ, ח"א סט, עמ' קיז: "אבל בהיותו יתעלה **צורת העולם**, כמו שבארנו, והוא מספק לו את **הקיום** והתמידיות". וכן עוד שם, עמ' קטז: "ומחמת ענין זה נקרא בלשוננו 'חֵי (מנוקד בצירי) העולמים', עניינו שהוא חיות העולם". גם פילון משווה את השכל האנושי ביחס לגוף כמו הלוגוס האימאננטי בעולם. ראה ולפסון, פילון, כרך א, פרק שמיני, עמ' 271.

חברתיות שדגלו בסגפנות כדרך חיים, משום שקיפוח כוח אחד מפריע לפעילותו של כוח אחר; ופגיעה באספקט אחד של "הנפש האחת" פוגעת בשלמותה של הנפש ובתפקודה ההרמוני.[19] מכאן גם התביעה החוזרת ונשנית בספרי הרפואה של הרמב"ם, שאין הרופא רשאי להתייחס רק לאבר הנגוע של החולה; עליו להעניק טיפול הוליסטי לגוף ולנפש כאחד, הכולל את המרכיבים הבאים: תזונה בריאה, מוזיקה ערֵבה וסיפורים מעניינים ומבדחים את הדעת. חשוב גם שהעומדים במחיצת החולה לשמשו יהיו מקובלים עליו, כך שתיווצר אטמוספירה נינוחה ונעימה שתתרום לזירוז ההחלמה. נשים לב לחלק מהמלצותיו ב"הנהגת הבריאות":

> ולא ישכח [הרופא] לעולם לחזק את הכוח **הטבעי** - במזון, וכן לחזק את הכוח **הנפשי** - בריח הטוב [עם הבשמים] החמים כמו המור... או [הסמים] הקרים כמו הוורדים... וכן לחזק את הכוח **החיוני** בכלי הניגון ולספר לחולים סיפורים משמחים שירחיבו את נפשו, ולחדש חידושים [שיסיחו את דעתו] ויצחק עליהם... ויבחרו לשמשו ולעמוד לפניו מי **שישמח בו**. כל זה מחייב כל חולי (השער השני, סעיף 20, עמ' 50).[20]

על מרכזיותה של השקפה זו במשנתו הפסיכולוגית-חינוכית של הרמב"ם אנו למדים מן ההערה המיוחדת שלו בהקשר זה: "הבן עניין זה, כי הוא **נפלא וחשוב**,

---

[19] ראה עוד להלן, פרק שלישי, סעיף י.

[20] והשווה שם, השער השלישי, סעיף 12, עמ' 58: "ההיפעלויות **הנפשיות** ישַנו **הגוף** שינויים גדולים". וכן שם, סעיף 13, עמ' 59: "צוו הרופאים להשגיח בתנועות הנפשיות ולהסתכל בהן תמיד... לא יקדים הרופא דבר לפני תיקון ענייני נפשותם בהסיר אלו ההיפעלויות". וראה גם ב"ספר הקצרת", הפרק השמיני, עמ' 87. (הובא לעיל, פרק א, סעיף 5, הערה 30). מעניין שמסקנותיו אלה של הרמב"ם מקבלות בזמן האחרון משנה תוקף עקב מחקרים מודרניים. בשנה האחרונה התקיים במרכז הרפואי "אסף הרופא" קונגרס בינלאומי, והוצגו בו מחקרים מן העשור האחרון, המצביעים על העובדה שלדפוסי התנהגות יש תפקיד מכריע בתהליך התפתחותן של מחלות. המחקרים מוכיחים כי הגבולות בין הגורמים הרפואיים-קליניים ובין הגורמים ההתנהגותיים ואורח החיים הולכים ומיטשטשים, כך שלהדרכה הפסיכולוגית ולשינוי הרגלי החיים יש תפקיד משמעותי במניעת מחלות ובריפויין. רגשות שליליים, למשל, עלולים להפחית את פעילות מערכת החיסון, ועובדה זו מגדילה את הסיכון למחלות לב, קצרת (אסטמה) ואפילו סרטן. עקב כך הוחלט ב"אסף הרופא" לאמץ את הריפוי בשיטת ההומור ובידור החולה, כפי שנוהגים זה מכבר הרבה בתי חולים בארה"ב. ראה למשל, בעניין זה את שני המחקרים הבאים: היקס, בידור החולה; ווטן, הומור.

נכשלים בו רבים מן המתפלספים,[21] ובאו מתוך כך **להשקפות מוזרות** ודעות בלתי נכונות" (שמונה פרקים, פא, עמ' רמח).[22]

ג. כוחות הנפש: פונקציות שונות של הנפש האחת

לאחר הגדרת מהותה של הנפש ואחדותה נתבונן עתה בפונקציות השונות שלה, המכונות "חלקיה" או "כוחותיה" של "הנפש האחת". הרמב"ם מדרג "כוחות" אלה לפי סדר עולה: מן הפונקציה הנמוכה ביותר המשותפת גם לצמחים, ועד לגבוהה ביותר המיוחדת רק לאדם. וכך הוא אומר:

> "אני אומר שחלקי הנפש - חמשה: **הזן, המרגיש, והמדמה, והמתעורר, וההוגה**" (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמח).

בחלוקה זו מאמץ הרמב"ם את שיטת אלפאראבי והוא אף משתמש במינוח שלו. אמנם בספרו "התחלת הנמצאות" מונה אלפאראבי רק ארבעה כוחות: "הכוח המדבר, והכוח המתעורר, והכוח המדמה, והכוח המרגיש", ומשמיט את הכוח "הזן", אבל ב"פצול אלמדני" הוא מונה את כל חמשת הכוחות המופיעים אצל הרמב"ם.[23]

גם אריסטו מונה חמשה חלקים בנפש, ואומר כי "כוחות [הנפש] הם כושר **הזנה**, כושר **חישה**, כושר **יצר**, כושר **תנועה במרחב** וכושר **חשיבה** שקולה... ("על הנפש" ב, ג, 414א, 31). נשים לב שאינו מזכיר את הכוח "המדמה" ככוח בפני עצמו, משום

---

[21] במקור הערבי: "אלמתפלספין", כלומר, החושבים שהם פילוסופים. ראה שם הערה 12 מאת הר' קאפח.

[22] הרמב"ם סתם ולא פירש באלו "השקפות מוזרות ודעות בלתי נכונות" נכשלו ה"מתפלספים". רוזין סבור שכוונתו לאלה שהשוו את תוארי האל לתוארי בני האדם, שאין ביניהם אלא שיתוף השם בלבד (רוזין, אתיקה, עמ' 48). ואולי הכוונה לאלו שהשוו את "ידיעת ה'" לידיעת בני האדם, מה שהביא אותם להשקפות דטרמניסטיות, השוללות את הבחירה מן האדם שהיא אחת מאבני היסוד של האמונה. להלן נראה כי הרמב"ם מתפלמס עם כל בעלי ההשקפות האלה, משום שהן מובילות לאבסורדים פילוסופיים ו"להרס חומות הדת". מורי, פרופ' הרוי, סבור שהשערות אלו אינן סבירות, הואיל ואינן מתייחסות להקשר. מן ההקשר סביר יותר להניח, כפי שהזכרנו למעלה, כי כוונתו שפונקציות הנפש האנושית המקבילות לאלו של נפש בעלי החיים אינן זהות, כפי שחשבו "מתפלספים" אחדים. כך, למשל, מערכת הרגשות של בעלי החיים שונה מזו של בני האדם.

[23] ראה אלפאראבי, הנמצאות, עמ' 2, ואלו ב"פצול אלמדני": "אלאג'זאא ואלקוי אלעט'מא אלתי ללנפס כ'מסה: אלגאד'י ואלחאס ואלמתכ'יל ואלנזועי ואלנאטק" (סעיף 6, עמ' 106).

שהוא רואה בו צורה פרימיטיבית של חשיבה וכוללו בכוח "ההוגה".[24] במקום זה יש לאריסטו חלק הנקרא הכוח "המניע" שהרמב"ם כוללו בכוח "המתעורר", משום שלדעתו התנועה היא תוצר משני של הכוח "המתעורר", שתפקידו לתת סיפוק לתשוקותיו של החי או להרחיקו ממה שעלול לגרום לו סבל: "כי **התנועה** היא משלמות החי והכרחית לו בשלמותו... כך הוא זקוק לתנועה **להשיג את המתאים לו ולהתרחק מן הנגדי לו** (מוה"נ, ח"א כו, עמ' מ).[25]

בפרקים הבאים נסקור בהרחבה את פרטיהם של כוחות הנפש האלה בהקשרם הפסיכולוגי-חינוכי, אך תחילה נערוך סקירה כללית ותמציתית של הדברים באמצעות הטבלה הבאה, על מנת להציג תמונה של הנפש על מרכיביה השונים.

---

[24] ראה "על הנפש" ג, ג, 427א, 27: באשר לפעולת **המחשבה**... חלק אחד ממנה מהווה את **הדמיון**..."; וראה עוד בעניין זה להלן בפרק החמישי: "הכוח המדמה".

[25] השווה עוד שם, ח"א מו, עמ' סח: "**הכרח התנועה** ["אלחרכה"] לחי היא **להשגת הנאות ולהתרחק מהפכו**". וראה עוד להלן בפרק השישי: "הכוח המתעורר".

<table dir="rtl">
<tr><th colspan="2">הכוח</th><th colspan="3">התפקיד</th></tr>
<tr><td>א. הזן [״אלגאד׳י״] -</td><td>הכוח הצומח</td><td colspan="3">תזונת הגוף, חילוף חומרים (מטבוליזם), רבייה וכדומה[26]</td></tr>
<tr><td>ב. המרגיש [״אלחאס׳י״] -</td><td>החושים החיצוניים</td><td colspan="3">1. ראיה 2. שמיעה 3. טעם 4. ריח 5. מישוש</td></tr>
<tr><td>ג. המדמה [״אלמתכ׳יל׳י״] -</td><td>החושים הפנימיים</td><td colspan="3">1. זיכרון 2. דמיון 3. אסוציאציה[27] 4. השערה[28]</td></tr>
<tr><td>ד. המתעורר[29] [״אלנזועי״] -</td><td>הרגשות, היצרים והרצון[30]</td><td colspan="3">התנהגות האדם היא תוצאה של רגשותיו (אמוציות), רצונו, יצריו ותאוותיו כגון: אהבה - שנאה, רחמנות - אכזריות, משיכה - דחייה וכדומה.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">ה. ההוגה[31] [״אלנאטק״] -</td><td rowspan="2">השכל האנושי</td><td colspan="2">1. מעשי [״עמלי״]</td><td rowspan="2">2. עיוני [״נט׳רי״]
הכרת האמת שאינה משתנה כגון: מתמטיקה, ידיעת האל[32]</td></tr>
<tr><td>א. מלאכתי [״מהני״]
רכישת מיומנויות כגון: נגרות, בניין וכדומה</td><td>ב. מחשבי [״פכרי״]
תכנון, שיקול דעת, שיפוט והערכה</td></tr>
</table>

---

[26] בסוגריים הבאנו את המונחים כפי שהם מופיעים במקור הערבי לפי מהדורת הרב קאפח. בפרק הבא נפרט את כל שבע הפונקציות שהרמב״ם מייחס ל״כוח הזן״.

[27] על פי ליבוביץ, וראה להלן בפרק ״הכוח המדמה״.

[28] על פי ולפסון, וראה להלן בפרק ״הכוח המדמה״.

[29] ״הכוח המתעורר״ בלטינית: ״apetitus״, כלומר, ״תיאבון״, כי הוא מייצג את היצרים והתשוקה (תיאבון) למשהו או הדחייה מפניו (חוסר תיאבון). וראה עוד להלן בפרק ״הכוח המתעורר״.

[30] על פי ליבוביץ, וראה להלן בפרק ״הכוח המתעורר״.

[31] בתרגום אבן תיבון: ״הדִּבֻּר״ (ראה ״שמונה פרקים״, מהדורת בן-ישראל אבי עודד וכן ״מילות ההיגיון״, מהדורת ח״י רות, ראש שער יד), אך לפעמים הוא מתרגם ״השכלי״ (ראה מהדורת הר׳ רבינוביץ). אכן, בימי הביניים ״דיבור״ שימש במשמעות ״חשיבה״ ומכאן שמה של כת ״אלמֻתְכַּלְמוּן״ שמשמעה ״החושבים״. עם כל זאת, הרב קאפח מעדיף את המונח ״ההוגה״, כי מקור המילה במונח היווני logos (ראה ״מילות ההיגיון״ לח״י רות, שער יד, הערה א), שמשמעו ״דיבור״ וגם ״היגיון״ (מכאן המונח היווני logike - תורת ההיגיון). אכן, גם בעברית השורש ״הג״ה״ נרדף ל״דיבור״ וממנו נגזרת גם המילה ״היגיון״, כמו ביוונית, ולפיכך הר׳ קאפח מעדיף: כאן המקום להסב את תשומת לב המעיין שאף במינוח הערבי, השורש ״נטק״ פירושו: ״דיבר״ או ״ביטא בפיו״ וגם ״הגה בתורת ההיגיון״; ״מנטק״ = תורת ההיגיון. כיוון שהסתמכתי בעיקר על מהדורת הר׳ קאפח, לא חרגתי ממנהגו. וראה ב״שמונה פרקים״ (מהדורת הר׳ קאפח), שער א׳, הערות 7, 23, 24 שם הוא טוען שהתרגום ״השכלי״ אינו מדויק, הואיל והמונח הערבי ״אלנאטק״ פירושו כוח ההיגיון שבאדם, כמו שמפרש זאת הרמב״ם בהמשך הפרק, וזה בוודאי שונה מן המונח ״שכלי״ [״עקלי״].

[32] הרמב״ם מבחין בין אמיתת ידיעת האל לשאר האמיתות; על הגדרת ״אמת שאינה משתנה״, ראה להלן בפרק השביעי: ״הכוח ההוגה״.

סיכום

שיטתו האריסטוטלית של הרמב"ם בנוגע לאחדות הגוף והנפש, וביחס למכלול פעולות הנפש המייצג את אישיותו של האדם, מהווה תשתית לתורת המידות שלו ולמשנתו הפסיכולוגית-חינוכית בכלל, כפי שתתואר בהמשך. הקביעה ש"הנפש היא אחת", בעלת פונקציות שונות, מחייבת את **אחריות האדם למעשיו** ואת השליטה המוסרית על עצמו, כיון שאינו נאבק בכוחות זרים שמחוצה לו.

הגדרת הנפש כ"**צורה**" או כאקטואליות של "חומר" מסוים, היא יסוד חשוב בתיאוריה הפסיכולוגית-חינוכית של הרמב"ם, שכן היא מסבירה את מהות האדם ואת אופן התנהגותו. התנהגות נפסדת ובלתי מוסרית מוסברת כתוצאה מתכונות "החומר ההווה ונפסד", ואלו פעילותו המוסרית והאינטלקטואלית נובעת ממהות "הצורה שלא יבואנה ההפסד". מכאן תביעתו האולטימאטיבית של הרמב"ם מן האדם להיות "אדם" ולהידמות לאל בכל פעולותיו בזכות "צלם אלהים" שניחנה בו נפשו. כדי לממש את ייעודו, עליו לדאוג תמיד לשכלול מידותיו ולהביא את כל חלקי נפשו להנהגה מוסרית הארמונית, בבחינת "אם אין אני לי - מי ליז" (אבות א, יג), כלומר: "אם לא אהיה אני עצמי, המעורר את עצמי אל המעלות, מי יעוררניז - לפי שאין שם מעורר **מבחוץ**..." (פירוש המשנה, שם). מכאן התנגדותו הנמרצת של הרמב"ם לאסכולות חברתיות שדגלו בסגפנות כדרך חיים, מחשש לפגיעה בתפקוד ההארמוני של כל "חלקי הנפש האחת".

להלן נעמוד על כך, שהשגת היעד האנושי מחייבת תהליך חינוכי רצוף ומתמשך כבר בראשית דרכו של האדם; כי בשעת לידתו הוא "אדם" רק בפוטנציה ופעולותיו מקבילות (אך, כאמור, לא שוות) ליצורים נמוכים ממנו. רק עם שכלול מידותיו ועם הגיעו לשלמותו האינטלקטואלית, הוא אכן מגיע למדרגת **אדם באמת**,[33] אשר הרמב"ם שואף אליה - לחנך באמצעות תורת הנפש שלו.

מכאן ואילך נתבונן ב"חלקי הנפש", בתפקיד המיוחד של כל אחד מהם, ובדרכים הפסיכולוגיות-חינוכיות לשמירה על שלמותם ועל תפקודם ההארמוני.

---

[33] על שיציאת האדם מן הכוח אל הפועל היא תהליך של השתכללות ולא קפיצה מ"אין" ל"יש" מושלם, העיר לי מורי, פרופ' רפל.

פרק שלישי

הכוח הזן: הכושר הביולוגי של ההזנה

א. הגדרה ותפקיד

הכושר הנפשי הבסיסי ביותר הוא התפקוד הביולוגי של התזונה והוא, כאמור, מצוי כבר באורגניזם הפרימיטיבי ביותר - הצמח. תפקידו: תזונה, עיכול, המשכיות החיים, צמיחה, רבייה ועוד. לכאורה אין זה המקום לדון בו, הואיל ואין לו קשר ישיר לפסיכולוגיה החינוכית,[1] כיוון שלמעשה אין האדם שולט במישרין על עיכולו, צמיחתו ושאר הפונקציות הפיזיולוגיות הקשורות בחלק "הזן"; אלה פועלים באופן אוטומטי ואפילו בשעה שהאדם ישן. לפיכך הדיון בעניינם ובאופן תפקודם צריך להיעשות במסגרת עיון רפואי.

דילמה זו עמדה בפני הרמב"ם במסגרת הדיון החינוכי-מוסרי שלו על הנפש ב"שמונה פרקים", והוא מתייחס אליה לאחר שהוא מונה את שבע פונקציות המשנה של "הזן":

החלק **הזן** - ממנו הכוח המושך,[2] והמחזיק,[3] והמעכל, והפולט את

---

1 אולי כך סבר אלפאראבי ב"התחלת הנמצאות" ולכן השמיט שם את "הכוח הזן" מרשימת כוחות הנפש. אבל כבר ציינו בפרק הקודם, שאלפאראבי מונה אותו ב"פצול אלמדני" ואף מפרט את תפקידיהן של שבע פונקציות המשנה שלו כמובא להלן. הרמב"ם ב"שמונה פרקים" מסתפק רק בהזכרת שמותיהן של פונקציות המשנה של "הכוח הזן", אם כי בסדר קצת שונה, ואינו מרחיב את הדיבור עליהן כמו אלפאראבי, מן הסיבה שהוא מציין בקטע המובא להלן.

2 משיכת המזון מן הפה לקיבה על ידי אינסטינקט ההתכווצות של צינור הוושט.

3 משהה את המזון בקיבה עד לגמר עיכולו.

> העודפים,[4] והמגדל,[5] והמוליד בדומה, והמבדיל את הלֵחוּת עד שמפריש את הצריך ליזון בו והצריך להיפלט.[6] והדברים על שבעת הכוחות האלו... והיאך פועלים... הרי כל זה נחוץ למלאכת הרפואה, **ואין בו צורך במקום זה** (פ״א, עמ׳ רמח).[7]

אע״פ כן אין הרמב״ם מזניח לחלוטין את הדיון האתי-חינוכי בהקשר לחלק זה של הנפש, והוא מרבה לעסוק בו במקומות שונים בחיבוריו, כפי שנראה להלן, כולל ״שמונה פרקים״, בגלל הקשר העקיף שיש לו לפסיכולוגיה החינוכית.

ב. תקינות מערכת ההזנה חיונית להרמוניה של כל כוחות הנפש

שאיפתו של הרמב״ם בהדרכת האדם לאיזון כל חלקי ״הנפש האחת״, יוצאת מנקודת הנחה בסיסית שרק במצב של הרמוניה נפשית אפשר להשיג את תכלית השלמות האינטלקטואלית. עניין זה הוא מרכזי במשנת הרמב״ם ויש לו ביטוי בכל כתביו ההלכתיים, הפילוסופיים וכמובן הרפואיים. הנה, למשל, כבר בהקדמתו ל״פירוש המשנה״ הוא מציין, כי מטרתו להביא את האדם ל״השגת האמיתיות״ ולהיות ״מלומד בעל מידות טובות״, אלא שהדבר מותנה ב״איזון בעניינים הטבעיים״, הכולל תפקוד תקין של ״הכוח הזן״:

> **שהתכלית** בעולמנו זה וכל אשר בו היא איש מלומד בעל מידות טובות... **והאיזון** בעניינים **הטבעיים**. ואל ישקע בהם ולא יקח מהם אלא מה שיש בו קיום הגוף, וכן שיפור כל המידות. אדם שהוא במצב זה הוא **המטרה** (עמ׳ כג).

תפקוד לקוי של אחד מכוחות הנפש עלול להערים קשיים בהתקדמותו של האדם אל השלמות. הוא הדין לגבי ״הכוח הזן״; עם היותו אחד ממרכיבי כוחות הנפש, יש להקפיד על תקינותו ולתת לאדם הכוונה חינוכית ורפואית מפורטת לדרכי תזונה נכונה. קרוב לוודאי ששיקולים פסיכולוגיים אלה הניעו את הרמב״ם להקדיש פרק שלם לנושא זה, כבר בראשית הקודקס ההלכתי המקיף שלו -

---

4 הפרשת הפסולת מן הגוף.

5 תהליך הצמיחה של הגוף.

6 הפרשת מיצים החיוניים לגוף ודחיית נוזלים מיותרים ומזיקים.

7 שבע הפונקציות של ״הכוח הזן״ מופיעות כבר אצל אלפאראבי ב״פצול אלמדני״: ״ומן אלגאד׳י: אלקוה אלהאצ׳מה, ואלמנמיה, ואלמולדה, ואלג׳אד׳בה, ואלמאסכה, ואלממיזה, ואלדאפעה״ (סעיף 6, עמ׳ 106).

"משנה תורה". על מגמה זו אנו למדים מן הפתיחה לפרק זה שב"ספר המדע", המדגיש גם את הערך הרוחני שיש לבריאות הגוף:

> הואיל וַהֲוַיַּת הגוף בריא ושלם **מדרכי השם** הוא, שהרי אי אפשר **שיבין** או ידע והוא **חולה** - צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדים את הגוף ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימין, ואלו הן: לעולם לא יאכל אדם אלא כשהוא רעב... (הלכות דעות ד, א).

דברים ברוח דומה יש ב"שמונה פרקים". נשים לב שאף כאן מודגשת חיוניותה של בריאות הגוף להתקדמותו הרוחנית של האדם:

> ראוי לאדם לשעבד **כל כוחות נפשו** על פי המחשבה... שישים הכוונה **באכילתו ושתייתו** ושינתו (השֵׁנָה שלו)... **בריאות גופו** בלבד, והמטרה בבריאות גופו כדי שתמצא **הנפש** את כליה (=כוחותיה) בריאים ושלמים שתשתמש בהם בלימודים וקניית המעלות **המידותיות וההגיוניות**, כדי שיגיע לאותה התכלית (פ"ה, עמ' רנו).

מפאת חשיבותה החינוכית של סוגיה זו, עוסק בה הרמב"ם בהרחבה גם ב"מורה". במסגרת הדיון על טעמי המצוות, למשל, הוא מציין שהכוונה האלוהית במצוות התורה היא להביא את האדם לשתי שלמויותיו: "תיקון הנפש ותיקון הגוף" (ח"ג כז, עמ' שלז). מובן שהוא אינו מתכוון כאן להשקפה הדואליסטית המבחינה בין גוף לנפש; לכן הוא מבהיר, שב"תיקון הנפש" הכוונה לטיפוח הכוח השכלי של ה"נפש האחת", כדי "שיושגו להמון השקפות נכונות כפי יכולתם". ב"תיקון הגוף" הכוונה לדאגה לבריאות הפיזיולוגית של נפש זו, על מנת "שיהא [האדם] בריא כפי מיטב מצביו הגופניים". שתי שלמויות אלה ישפיעו בסופו של דבר גם על חיי החברה, כך "שיהו ענייני המדינה תקינים" (שם).

החכמה האלוהית קבעה ש"תיקון הגוף קודם בטבע ובזמן לתיקון הנפש", הואיל וזו האחרונה אינה ניתנת להשגה "אלא במוצאו צרכיו בכל עת שיבקשם, והם **מזונותיו** ושאר הנהגת גופו, כגון: מדור ומרחץ וזולתם..." (שם).[8] אולם המציאות מוכיחה שהטבע האנושי נוטה להתמקד בדאגה לשלמות הראשונה ורואה בה את תכליתו: "כי רוב **להיטות** האדם והתפקרותם אינה אלא בזלילה במאכל ובמשתה" (שם לג, עמ' שנא), תוך כדי הזנחת "תיקון הנפש", שהיא "השלמות האחרונה... יותר נעלה בלי ספק, והיא סיבת הקיום הנצחי - לא זולתה" (שם). לפיכך שואף הרמב"ם להביא לתודעת האדם, שהקדמת תיקון הגוף אינה אלא

[8] והשווה עוד שם, ח"ב מ.

אמצעי והכנה לקראת היעד האמיתי של השלמות השכלית, כי "האדם אי אפשר לו **לצייר מושכל** ואפילו יסבירוהו לו, וכל שכן שיתעורר לכך מעצמו, כשיש בו כאב או רעב גדול או צמא או חום או קור חזק" (שם).

ג. הרגלי תזונה שקולים - ערובה לבריאות הגוף והנפש

בהנחיות החינוכיות והרפואיות דורש הרמב"ם תמיד לרסן את התאוות הקשורות לחלק "הזן", ולא לתת פורקן חסר מעצורים לצריכת מזון בלתי מבוקרת. כרופא הגוף והנפש הוא מסביר, שמבנה הנפש האנושית וגופו בנויים בצורה מעודנת, באופן שונה משאר בעלי החיים.[9] לשם כך נתנה לו החכמה האלוהית את כושר ההבחנה השכלי, המאפשר ברירת המזון המועיל לבריאות וההרחקה מן המזיק. אדם שאינו מנצל את כושר ההבחנה השכלי שהוענק לו, הרי "הוא והבהמה שווין... 'נמשל כַּבהמות נדמו' (תהילים מט, יג,כא)". לשם כך מומלץ לשלב הבנה בסיסית במדע הרפואה עם הנהגה מוסרית, לשם רכישת הרגלי תזונה מועילים ומרחיקים מסכנות הרסניות, הן לגוף והן לנפש. אורח חיים שקול ומאוזן הוא גם תנאי הכרחי לחיים מוסריים עתירי תוכן רוחני, והוא המצעיד אל האושר האמיתי:

> לפי דרך זו יהיה למלאכת **הרפואה** עניין רב מאוד במעלות ובידיעת ה' ובהשגת **האושר האמיתי**... לפי שבה נכוון את פעולותינו ויהיו פעולותינו פעולות אנושיות מביאות אל המעלות ואל האמיתיות; לפי שאדם אם ניגש ואכל מאכל ערב לחיך, ריחו טוב, מאכל תאווה והוא מזיק, ואפשר שיהא גורם למחלה מסוכנת או אף גם לאיבוד לגמרי - הרי הוא והבהמה שווין. ואין זה מעשה אדם מצד היותו אדם, אלא מעשה אדם מצד היותו בעל חי, 'נמשל כבהמות נדמו' (תהלים מט, יג,כא). אבל תהיה פעולתו **אנושית** אם אכל את **המועיל** בלבד... וזו פעולה בהתאם **למחשבה** (שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנו).

השוואת אדם בלתי מרוסן ל"בהמה" ואף ל"כלב ולחמור" (הלכות דעות ג, ז),[10] שאין להם תכלית מוסרית ואינטלקטואלית מעבר לקיומם הפיזי, מגמתה לשכנע בצורך להתגבר על יצר הזלילה הנפוץ כל כך, ולהתרחק ככל האפשר מאכילה

---

9 ראה הפרק הקודם, סעיף ב.

10 כך גם רס"ג ב"הנבחר באמונות ובדעות": "... ולשינוי מידות האדם על התאוותנות והזלילה, עד שלא ידע שבעה וידמה לתכונת **הכלבים**" (קאפח, אמונות, מאמר עשירי, ה, עמ' רצו).

המביאה בחשבון רק את סיפוק התענוג המיידי של החיך. שומה על האדם באשר הוא אדם, להיות בררן במזונו ולאכול רק "דברים המועילים לו, אם מרים אם מתוקים; ולא יאכל דברים הרעים לגוף, אף על פי שהם מתוקין לחיך" (שם).

דברים כיוצא באלה וביתר הרחבה מצויים ב"פרקי משה ברפואה", שגם שם רווחת ההעדפה ל"רפואה מונעת". הוא מייעץ שם "לכל החסידים", היינו לבעלי התבונה, שלא ילכו בדרכי רוב האנשים המבקשים רק את המאכלים הערבים לחיך והולכים "בהנהגת הבהמות". אדם נבון עורך בדיקה אישית מתמדת של המזון המועיל והמזיק לו, ומפיק לקחים מניסיונו; שהרי מה שמועיל לאדם זה עלול להיות מזיק לאחר, עקב מבנה פיזיולוגי שונה של כל אינדיבידואל. המתמיד בדרך זו מובטח לו כי בריאותו תהא ממושכת ולא יזדקק לסיוע או לטיפול רפואי:

> אבל ראוי לכל איש **שיבחן בניסיון**, איזה מן המאכלים, ואיזה מן המשקים... יזיקוהו וירחיקוהו... ויבדוק כל מה שיועילהו כפי כוונתו, וכל מה שיזיקהו - ירחיקהו. כי מי שיתנהג כן, **ימעט שיצטרך לרופא**, ויהיה **בריא תמיד** (מאמר שבעה עשר, סעיף 20, עמ' 214).

למעשה אין להרמב"ם התנגדות עקרונית למאכלים ערבים, בתנאי שהם עולים בקנה אחד עם כללי התזונה הנבונים או כאמצעי רפואי לתפקוד תקין של "הכוח הזן", כמו במקרה של איבוד התיאבון. כללו של דבר: תמיד "יתכוון למה שיותר מועיל - ואם יזדמן שיהא **ערב**, **הרי טוב**... או שיתכוון ליותר ערב בהתאם **למדע הרפואי**, כגון שנחלשה תאוותו למאכל, אז יעוררהו במאכלי תאווה ערבים" (שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנו).

ד. טעם "המאכלות האסורות": תזונה מבוקרת וריסון פוסרי

מטרתן העיקרית של ההגבלות החמורות בתורה בכל הקשור ל"מאכלות האסורות" היא, לדעת הרמב"ם, פסיכולוגית-חינוכית: "**כדי שנתרחק מגבול התאוותנות** הרחקה גדולה" (שמונה פרקים פ"ד, עמ' רנד); כלומר, שליטה מוחלטת של האדם בתביעות דחפיו הפיסיולוגים על ידי חינוכו והכשרתו להרגלי תזונה נכונים ומבוקרים. לנימוקים אלה נדרש הרמב"ם גם ב"מורה", במסגרת הדיון המורחב על טעמי "איסור המאכלות". הוא מעיר שם, שהתורה מביאה בחשבון את הנטייה האנושית לראות בסיפוק הצרכים הגופניים תכלית, וכל הגבלותיה בעניין זה מכוונים ל"הפסקת התאוותנות וההפקרות בדרישת היותר ערב ועשיית תאוות **האכילה והשתייה תכלית**" (מוה"נ, ח"ג לה, עמ' שנה).

כמחנך מנוסה, יודע הרמב״ם, כי אזהרות על חומרת העבירה והטפות מוסריות, אינן משכנעות דיין. לפיכך הוא נדרש להצעות חינוכיות-פסיכולוגיות שיש בהן כדי לסייע מעשית להתמודד ביצר התאוותנות, באותה מידה שהוא מחייב לרסן שאר מידות מגונות. אדם הרוצה להיות ״אדם באמת״, צריך להתמקד בהכנעת כל דרישה מופרזת של ה״חומר״ עד כדי סלידה ותחושת בושה עמוקה מירידה לרמה בהמית, בכל פעם שהוא נכשל ביצר התאוותנות:

> צווי התורה ואזהרותיה אינם אלא **להכנעת כל דרישות החומר**.[11] ולכן ראוי למי שהעדיף להיות אדם באמת, **לא בהמה** בתבנית אדם ותארו, לָשׂוּם כל מאודו בהשפלת כל דרישות החומר, **מאכילה ושתייה** ותשמיש וכעס ויתר המידות הנספחות לתאווה ולכעס, **ויבוש בהם**, ויעשה להם **מגבלות בנפשו**. מה שאי אפשר בלעדיו... יצטמצם בהם על היותר מועיל וכפי צורך התזונה, לא כפי ההנאה (מוה״נ, ח״ג ח, עמ׳ רפז).

רדיפת המאכלות לשמה היא מידה מגונה, המצביעה על פגם נפשי כשאר מגרעות הנפש: הכעס, הקנאה, רדיפת הממון והכבוד. הנכשל בזה הוא ״חוטא״ ועליו לחזור בתשובה כמו בשאר עבירות. אחד מסימני התשובה המובהקים הוא תחושת **הבושה** מן העבירה. וכבר קבעה המסורת היהודית, כי הבוש מחטאו הוא בעל תשובה גמור ונמחלין לו כל עוונותיו, הואיל והוכיח בכך את גמילתו המוחלטת מן ההשתוקקות לעבירה ואף מאס בה.[12]

הרמב״ם גם ממליץ שלא להרבות בתיאורים מגרים על מיני מאכלים ורצוי ״**למעט מלדבר בהם**״ (שם), כי זה גורר את הפעלת הדמיון ומעורר את היצר.[13] כמו כן ישתדל אדם להגביל עצמו מלהשתתף במסיבות זלילה ושכרות, ובמידת האפשר להימנע מהן לגמרי, כדי שלא להעמיד את יצרו בפני פיתויים. כך נהגו

---

[11] השווה גם ל״חובות הלבבות״, שער הפרישות, פרק ב, עמ׳ שפו, המציין גם הוא שכוונת התורה בפרישות, כדי להשליט את השכל בכל תאוות הנפש ולתת סיפוק רק לתביעות הטבעיות הנחוצות לקיום האדם.

[12] השווה לבבלי, ברכות יב ע״ב: ״כל העושה דבר עבירה **ומתבייש בו - מוחלין לו** על כל עוונותיו, שנאמר: ׳למען תזכרי ובושת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלימתך בכַּפרי לך לכל אשר עשית׳ (יחזקאל טז, סג)״. השווה גם להלכות תשובה ז, ג, שם הרמב״ם מחייב לחזור בתשובה גם ממידות רעות ש״רדיפת המאכלות״ היא אחת מהן: ״ואל תאמר שאין התשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה, כגון זנות וגזל וגנבה. כשם שצריך אדם לשוב מאלו, כך הוא צריך לחפש **בדעות רעות** שיש לו ולשוב מהן: מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן התחרות ומן ההיתול [ני״א: ההתל] ומרדיפת הממון והכבוד **ומרדיפת המאכלות** וכיוצא בהן״.

[13] על הקשר בין חושים, דמיון ויצרים נעמוד בהמשך.

גדולי החסידים, אשר בתהליך מאבקם להכנעת דרישות החומר, נמנעו מלהשתתף ב"סעודה שאינה של מצווה, ושחסידים, כגון פנחס בן יאיר, לא אכלו אצל שום אדם" (שם).[14]

ה. שלטון ה"רוח" על ה"חומר"

שכיחות התאוותנות היא תוצר של התגברות "החומר הזה האפל העכור שהוא החומר שלנו" (מוה"נ, ח"ג ט, עמ' רצ), שהוא מקור מגרעותיו המוסריות של האדם, ומהווה "מסך גדול בעד השגת הנפרד כפי שהוא" (שם).[15] לפיכך מעודד הרמב"ם את האדם לשמור על האיזונים הנפשיים ולא להיכנע לדרישות החומר, אלא למשול בו באמצעות השכל שהוא ה"צורה האנושית" וצלם האלהים שבו. אם ינהג האדם בדרך המומלצת, או אז יווכח שעוצמת "הרוח" חזקה לאין ערוך מזו של "החומר":

> ונתחייב קשר הצורה האנושית הזו הנכבדה מאוד... שהיא צלם אלהים ודמותו, בחומר הזה העופרי, העכור, האפל, **הגורם לכל מגרעת** והפסד. ניתן לה, כלומר **לצורה** האנושית, **יכולת על החומר** וממשל ושיפוט ושלטון כדי שתכפהו ותכניע דרישותיו ותחזירהו ליושר האפשרי **ולאיזונו** (שם ח, עמ' רפו).

מרבית הרעות הפוקדות את האדם, אשר "מהן צועקים כל בני אדם", הן מתוצרת עצמית. רובן קשורות לתאוות כמו "**גרגרנות** באכילה ובשתייה ובתשמיש, והעסק בהם **בהפרזת** הכמות או **באי סדר** או בהפסד **איכות** המזון; ויהיה זה סיבה לכל **התחלואים** והפגעים הגופניים **והנפשיים**" (שם יב, עמ' רצה).[16] נשים לב להקבלה המפורשת בין הגוף לנפש, ובין רפואת הגוף לרפואת הנפש, תוך הדגשת האחריות המוטלת על האדם עצמו לדאוג לתקינותם ולבריאותם. מדברי הרמב"ם כאן ובמקומות אחרים עולה שכללי הבריאות מחייבים הקפדה, לא רק על איכות המזון אלא גם על כמותו ועל סדר האכילה.[17]

---

14 ראה בבלי, פסחים מט ע"א: "אמר ר' יצחק: כל הנהנה מסעודת הרשות, לסוף גולה". וראה עוד בעניין זה, להלן בסעיף ז, ובהערות 30, 35.

15 כלומר, ההשגות השכליות שהן נפרדות מן הגוף.

16 השווה גם להלכות דעות ד, כ: "רוב החולאים הבאין על האדם אינן אלא מפני **מאכלים רעים**, או מפני שהוא ממלא בטנו ואוכל **אכילה גסה** - אפילו ממאכלים טובים".

17 פרטים נוספים והדרכה מלאה בעניין זה הביא הרמב"ם בהלכות דעות, פרק ד. על כמות המזון הרצויה הוא אומר: "לא יאכל אדם עד שתתמלא כרסו אלא יפחות כמו רביע" (הלכה ג). ועל סדר האכילה הוא מסכם: "לעולם יקדים אדם דבר הקל ומאחר הכבד" (הלכה ט).

יוצא, אפוא, שחוקי התורה והגבלותיה בעניין התזונה, מכוונים בעצם להגן על האדם מפני הרעות שהוא עלול להביא על עצמו, ולהעניק לו חוסן גופני המאפשר צעידה לקראת אושרו האמיתי. אך דא-עקא, המתבונן השטחי עשוי בנקל לטעות ולחשוב שהמצוות דווקא מקשות על חייו וגורמות לו סבל. לא כן "השלמים", מעמיקי המחשבה ומרחיקי הראות, המגלים כי משפטי התורה הם "חוקים ומשפטים צדיקים" (דברים ד, ה), כלומר, **מאוזנים**, שאורח החיים המתנהל על פיהם קל יותר מכל דרך חיים אחרת: "אבל מי שמדמה כי עֻלָּהּ כבד וקשה ושיש בה סבל, כל זה **טעות בהתבוננות**. לקמן אבאר **קלותה** באמת אצל השלמים" (שם ח"ב לט, עמ' רנד).[18]

הרמב"ם היה מודע לחולשות האנושיות ולעוצמת היצרים הגלומים בחלק "הזן" של הנפש, אך האמין בכוח השפעתם של חיזוקים חיוביים, במיוחד לאלה המשתדלים לרסן יצריהם ועומדים במשימות פסיכולוגיות קשות. על כן הוא משבח את הגובר על תאוות האכילה, ואף מכתירו בתוארי הכבוד הנעלים "חכם" ו"גיבור":[19] "אדם שהוא חכם וכובש את יצרו ולא יימשך אחר תאוותיו ולא יאכל מכל [המאכלים הרעים] הנזכרים כלום אלא אם נצרך להם לרפואה - הרי זה **גיבור**" (הלכות דעות ד, יד).[20]

---

18 הכוונה לפרק מ, שם מוכיח הרמב"ם שהתורה האלוהית מקיפה את כל תחומי החיים ודואגת לכל צרכיו של האדם, הגופניים והרוחניים, שלא כשאר התורות אשר נחקקו בידי אדם ולפיכך הן מוגבלות ואינן מסוגלות לכוון לשלמותו האמיתית והסופית.

19 דרך זו נוקט הרמב"ם כדי לעודד את בעל התשובה. הוא מרעיף עליו דברי שבח על שהצליח לגבור על יצרו ולפרוש מן החטא: "ואל ידמה בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים, מפני העוונות שעשה. אין הדבר כן, אלא **אהוב ונחמד** הוא לפני הבורא כאלו לא חטא מעולם. ולא עוד אלא **ששכרו הרבה**, שהרי טעם טעם חטא ופרש ממנו וכבש יצרו" (הלכות תשובה ז, ד).

20 וכן בהקדמה לפירוש המשנה: "שאם היה האדם **חכם ונבון** אבל רודף אחרי התאוות, אינו חכם באמת, כי ראשית חכמה שלא יקח האדם מהתענוגות הגופניות אלא כדי קיום הגוף" (עמ' כג). דברי שבח דומים לאדם המרוסן ו"המיושב בדעתו", שאינו נוהג כדרך הפרוצים, אלא מסתפק במה שמועיל לתקינות בריאותו, מוצאים אנו גם אצל אריסטו: "**המיושב בדעתו** הוא בעל מידה **אמצעית** באותם העניינים שאין הוא נהנה ממה שהפרוץ נהנה ביותר, אלא להפך, הוא מואס בזה... ואלו לכל הדברים שעם היותם נעימים, טובים הם לבריאות ולתקינותו - אליהם ישתוקק במתינות ולפי מה שראוי... הלא הוא אדם הנוהג לפי שורת **ההגיון**" ("אתיקה" ג, יא, 1118א, 11 ואילך). השווה גם ללשון רס"ג: "טוב לאדם לקחת מהם כדי מזונו, שבו יתקיים גופו... וכאשר יחייב שכלו" (קאפח, אמונות, י, ה, עמ' רצח).

1. ההיגיינה של המזון חשובה לטהרה הפנימית של הנפש

במסגרת ההנחיות החינוכיות והרפואיות הרבות לשמירה על שלמותו של "הזן", אין הרמב"ם פוסח גם על הדרכה מפורטת לשמירה על ההיגיינה של האכילה. הוא מחייב שמירה על ניקיון המזון, המשקאות וכלי האוכל, כולל הימנעות מאכילת דברים שנפש האדם סולדת מהם או שריחם רע. גם הרקה סדירה של ההפרשות חיונית מאוד להיגיינה של הגוף, כי "אסור לאדם שישהה את נקביו כלל, בין גדולים בין קטנים; וכל המשהה נקביו הרי זה בכלל משקץ **נפשו**, יתר על חולאים רעים שיביא על עצמו ויתחייב בנפשו..." (הלכות מאכלות אסורות יז, כו-כז).[21]

הרמב"ם חוזר ומדגיש גם כאן, שהנהגה זו היא חלק מממטרות התורה ומובילה **לקדושה**, כיון שיש לכך השפעה ישירה על ההיגיינה של **הנפש** כולה. הנחיותיה של התורה אינן, אפוא, רק דאגה להיגיינה פיזית, אלא גם חינוך מוסרי לנטישת התאוות כדי שהאדם יתפנה להתעלות לספירות עליונות של ערכים רוחניים:

> אסרו חכמים מאכלות ומשקין **שנפש** רוב בני האדם קהה מהן,[22] כגון מאכלות ומשקין שנתערב בהן קיא או צואה ולחה סרוחה וכיוצא בהן. וכן אסרו לאכול ולשתות בכלים הצואים, שנפשו של האדם **מתאוננת** מהן.[23] ... וכן אסרו לאכול בידים **מזוהמות**... וכל הנזהר בדברים אלו מביא **קדושה** יתרה לנפשו וממרק את נפשו (שם).[24]

על פי עיקרון זה מנמק הרמב"ם את טעמם של "מאכלות אסורות" נוספים, כמו הדם, חלבי הקרבים, הנבלה והטרפה, שהם "משביעים ומקלקלים את **העיכול... ותזונתן רעה**" (מוה"נ, ח"ג מח, עמ' שצב). במיוחד החזיר - "תזונתו גרועה"

---

[21] השהיית הנקבים פוגעת חמורות בתפקוד התקין של אחד משבע פונקציות המשנה של "הכוח הזן": "הפולט את העודפים". לפיכך ממליץ הרמב"ם בהלכות דעות ד, ב: "אל ישהה נקביו אפילו רגע אחד", כי זו עברה על "אל תשקצו את **נפשותיכם**" (ויקרא יא, מג); לכן "לעולם ישתדל אדם שיהיו מעיו רפין כל ימיו" (הלכות דעות ד, יז).

[22] כלומר, בוחלת בהם ומתרחקת מהם. השווה לפירושו למשנת נגעים ד, יא: "ופירוש 'קההּ' - נרתע מסברא זו ורחק ממנה".

[23] אינה סובלת, מלשון 'אנינות הדעת'.

[24] על הקשר בין תזונה מבוקרת ומוסרית לקדושת הנפש, אפשר ללמוד גם מן הנימוק שמביא הרמב"ם במבוא ל"משנה תורה" למיקום הלכות מאכלות אסורות בספר קדושה: "ספר חמישי, אכלול בו מצוות של ביאות אסורות ומצוות של מאכלות אסורות, לפי שבשני עניינים האלו קידשנו המקום והבדילנו מן האומות בעריות ובמאכלות אסורות, ובשניהם נאמר: 'ואבדיל אתכם מן העמים' (ויקרא כ, כו)... וקראתי שם ספר זה '**ספר קדושה**' ".

בגלל "ריבוי טינופו" ודרך גידולו הפוגעים גם באיכות הסביבה;[25] כי "אילו היינו מגדלים חזירים למזון, היו נעשים השווקים ואף הבתים מטונפים יותר מבית-הכסא" (שם).

הרמב"ם מתייחס באותו הקשר גם ל"הקפדת התורה על **ראיית הלכלוכים** אפילו במדבר ובמחנה", על כן היא מצווה: "ויד תהיה לך **מחוץ למחנה** ויצאת שמה חוץ..." (דברים כג, יג-יד). התורה אף מנמקת את חובת ניקיון המחנה וקביעת מקום מחוצה לו לעשיית הצרכים: "כי ה' אלוהיך מתהלך בקרב מחנך... והיה מחניך **קדוש**" (שם, פסוק טו).

הרמב"ם מוצא בהקפדה של התורה על ניקיון המחנה הצבאי התחשבות במצבו הפיזי והפסיכולוגי של החייל, השוהה זמן רב מחוץ לביתו בתנאי שדה קשים, שאינם מאפשרים שמירה על רמה היגיינית סבירה. לפיכך היא מחייבת את "הטהרה וההתרחקות מן הלכלוכים והטינופים שלא יהיה האדם כבהמות" (מוה"נ, ח"ג מא, עמ' שעב). זאת ועוד, גם כאן מגלה הרמב"ם קשר ישיר בין ההיגיינה של הגוף לבין התעלות הנפש בקדושה ובחיזוק האמונה; שכן השהייה הממושכת בתנאי היגיינה לקויים, לא רק שהם עלולים לגרום להתפשטות מחלות ולפגוע בכושר הלחימה, אלא אף להביא לידי התפרקות מוסרית של החיילים במחנה ולשחיתות מידותיהם:

> ויש במצווה זו **חיזוק אמונה** אצל הלוחמים בפעולות אלו, כי השכינה שורה ביניהם... להזהיר ממה שידוע ממיני **השחיתות** בין החיילים במחנות, אם ארכה שהייתם מחוץ לבתיהם... כדי שיהיה מושרש אצל כל אחד כי המחנה **כמקדש** ה'... (שם).

7. תכלית מצוות התורה אינה רפואת הגוף אלא רפואת הנפש

על אף האמור ביחס לערכה של ההיגיינה בתזונה לבריאות הגוף, מדגיש הרמב"ם שאין הניקיון מטרה כשלעצמו. כפילוסוף דתי, הוא רואה את תכלית האדם בהישגים הרוחניים-מוסריים דווקא, וההיגיינה הגופנית אינה אלא אמצעי **לטהרה פנימית** של הנפש "מן **ההשקפות** המטמאות **והמידות** המטמאות" (מוה"נ, ח"ג לג, עמ' שנב). אדם עלול להתמסר "לניקיון הבגדים ורחיצת הגוף וסילוק הלכלוכים",

---

[25] הרמב"ם חולק בזה על היפוקראטס האומר: "היותר משובח בבעלי החיים ההולכים על ארבע הוא בשר החזיר" (פרקי משה כ, 19, עמ' 230). וראה הר' קאפח שתמה על שהרמב"ם לא השיג עליו שם (מוה"נ שם, הערה 6).

שהם אמנם כלולים במטרות התורה, אך לא יקפיד על ההיגיינה הפנימית של הנפש ממעשים מגונים וממידות רעות, כמו "התאוותנות בתענוגות וההפקרות במאכלים". לפיכך "ניקיון הפנימיות" חשוב יותר וקודם ל"ניקיון החיצוניות"; ואלה המקפידים רק על הניקיון החיצוני ומזניחים את הניקיון הפנימי, כבר גינו אותם הנביאים וראו במעשיהם את "תכלית התיעוב":

> ההסתפקות בניקיון החיצוני ברחיצה וטהרת הבגדים עם התאוותנות... יש בו תכלית **התיעוב**...[26] מסקנת הדברים, כי חיצוניותם נקייה, מפורסמת הנקיות והטהרה, אבל פנימיותם - הרי הם עם תאוותיהם ותענוגי גופותיהם, ואין זו מטרת התורה אלא המטרה הראשונית: צמצום התאוות. וניקיון החיצוניות אחר ניקיון הפנימיות (שם).

גם ההנהגה על פי הרפואה והדאגה לשלמות הגוף, אינה תכלית לעצמה כפי שזה נתפס בתרבויות מסוימות, אלא אמצעי למניעת עכבות פיזיולוגיות שיהוו מכשול לריכוזו הרוחני של האדם ולהתמקדותו במטרה העיקרית, אשר שיאה - ידיעת ה' והדבקות בו. לפיכך הדאגה לבריאות הגוף יכולה להיחשב כעבודת ה', רק אם היא מכוונת להנחיה העקרונית של חכמים: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות ב, טו); אבל "המנהיג עצמו על פי הרפואה, אם שם על לבו שיהיה גופו ואבריו שלמים וחזקים בלבד... אין זו דרך טובה" (הלכות דעות ג, ג).

כללו של דבר:

> ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה **נפשו ישרה לדעת את ה'**, שאי אפשר שיבין וישׂתכֵּל בחכמות והוא חולה או אחד מאבריו כואב... נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו כולן, עובד את ה' תמיד... מפני שמחשבתו בכול כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'... והוא שאמר שלמה בחכמתו: "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו) (שם).[27]

דברים חד-משמעיים אלה על מגמת התורה ברפואת הנפש, עולים בקנה אחד עם

---

[26] הרמב"ם מסתמך על ישעיהו סו, יז: "המתקדשים והמְטַהרים אל הגנות... אוכלי בשר החזיר". וכן משלי ל, יב: "דור **טהור בעיניו** ומצואתו לא רוחָץ".

[27] והשווה לדבריו ב"מורה" על "ארבע השלמויות" אשר יידונו בהמשך. נצטט מדבריו שם על שלמות הגוף כהשלמה לכאן: "גם מין זה מן השלמות אין לשומו תכלית, לפי שהיא שלמות גופנית ואינו לאדם מחמת שהוא אדם, אלא מחמת שהוא בעל חי, ומשותף בזה הגרוע שבבעלי חיים..." (ח"ג נד, עמ' תיד).

פסק הלכה של הרמב״ם נגד ה״עושין דברי תורה **רפאות גוף**״, כגון ״הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה, וכן הקורא על התינוק שלא יבעת, והמניח ספר תורה או תפילין על הקטן בשביל שיישן״ (הלכות עבודה זרה יא, טו). הרמב״ם מגנה את התופעה בחריפות, והוא קובע כי הנוטים לדרך זו הם ״בכלל מנחשים וחוברים״ הכופרים בתורה, שאין להם חלק לעולם הבא.[28]

אמנם התורה האלוהית כוללת במצעה, כפי שראינו, גם את ״תקינות המצבים הגופניים״ יחד עם ״תקינות הדעות״, אבל יש להבחין בין האמצעי, רפואת הגוף, לבין המטרה האמיתית של התורה המכוונת בעיקר ״למתן **השקפות** נכונות בה׳ יתעלה תחילה... ורצונה **להחכים** את האדם ולהבינו״ (מוה״נ, ח״ב מ, עמ׳ רנו). לפיכך השימוש במצווה כלשהי לצרכים גופניים מהווה חילול הקודש וזילות לתורה עד כדי כפירה בעיקר, משום שהמצוות ״אינן אלא **רפאות נפשות**״ (הלכות עבודה זרה, שם).

תפיסה זו תואמת את הֶראַרכיית ״ארבע השלמויות״, שהרמב״ם מונה בסדר עולה מן הנמוך אל הגבוה: שלמות **הקניין**, שלמות **הגוף**, שלמות **המידות** ושלמות **השכל**. כל שלוש השלמויות הראשונות, ״אם כי הכרחיים הם כפי המפורסם״ (שם, ח״ג נד, עמ׳ תטו), הרי השגתן אינה משנה למעשה מאומה במהותו של האדם, וכולן מהוות שלמויות אך ורק ביחס למשהו שמחוצה לו: ״תמצאם **לזולתך**, לא לך״ (שם, עמ׳ תיד). לא כן השלמות הרביעית, ״הסופית, היא **לך לבדך**״ (שם), משום שהיא בלבד מסוגלת להעניק את הקיום הנצחי.[29]

עתה נקל להבין את ההערכה שיש לרמב״ם למלאכת הרפואה ביחס לשאר אומנויות, בקובעו שהיא ״עבודה מן הגדולות שבעבודות״ (שמונה פרקים פ״ה, עמ׳ רנו). מלאכות כמו אריגה, נגרות ודומיהן, עוסקות בשלמות הקניין שהיא שלמות נמוכה יותר, ואלו הרפואה עוסקת ישירות בשירותה של **הנפש** ויש לה ״עניין רב מאוד במעלות ובידיעת ה׳ ובהשגת האושר האמיתי...״ (שם). בדאגתה לתקינות הגוף מאפשרת הרפואה ״לכוון את פעולותינו ויהיו פעולות אנושיות״, דהיינו, השגת שלמות המידות המובילה אל השלמות הרביעית הכוללת את ״המעלות האמיתיות״ (שם).

לאור האמור לעיל, מתבררת גם השקפתו האמיתית של הרמב״ם על מגמת התורה ב״מאכלות האסורות״. השקפה זו אינה מצטמצמת בשיקולי בריאות גרידא.

---

[28] מבוסס על דברי ר׳ עקיבא במסכת סנהדרין, צ ע״א: ״ואלו שאין להם חלק לעולם הבא... והלוחש על המכה״; וכן על דברי ר׳ יהושע בן לוי במסכת שבועות, טו ע״ב: ״**אסור להתרפאות בדברי תורה**״.

[29] וראה עוד בעניין זה להלן בפרק השביעי: ״הכוח ההוגה״.

עצם האיסור מכוון לחנך ל**ריסון תאוות**, בדיוק כפי שהדינים הקשורים לנדרים מגמתם הכשרה לשליטה עצמית מפני יצרים. אי לכך קביעת הרמב"ם, ש"כל מה שאסרה עלינו התורה מן המאכלות, **כולן תזונתן גרועה**" (מוה"נ, ח"ג מח, עמ' שצב), אין כוונתה לתת טעם רפואי למצווה אלא להצביע על עובדת ההתאמה בין איסור התורה לממצאים הרפואיים. יוצא אפוא, שריסון התאוות אשר גם הרפואה מחנכת אליו, מוביל לשלמות השנייה - שלמות הגוף, ולשלמות השלישית - שלמות המידות, ושתיהן יחד מאפשרות את השגת השלמות הרביעית והעליונה של ההתבוננות העיונית. כך עולה בבירור למתבונן בהמשך דברי הרמב"ם ב"מורה":

> ועם מה שנצטווינו בו מאיסור המאכלות האסורות, נצטווינו גם בנדרי איסר... כל זה **הכשרה להקניית מידת ההסתפקות** ועצירת תאוות האכילה והשתייה (מוה"נ, ח"ג מח, עמ' שצג).[30]

---

[30] גישה זו של הרמב"ם בהסברת טעמן של "המאכלות האסורות" אינה עולה בקנה אחד עם השקפתם של פרשני מקרא אחדים. להלן נביא חלק מהם כדי לעמוד על המקוריות הפילוסופית המעמיקה של שיטת הרמב"ם, אשר לעניות דעתי, נעלמה גם מעיניה של פרופ' נחמה לייבוביץ, שהדגישה את האספקט הרפואי בשיטתו (עיונים חדשים בספר ויקרא, ירושלים תשמ"ו, פרשת "שמיני", עמ' 19 ואילך).

הרשב"ם נותן טעם רפואי להגבלות התורה וסבור שהיא אסרה מאכלות שהם "מאוסים ומקלקלים ומחממים את **הגוף**... ואף רופאים מובהקים אומרים כן" (ויקרא יא, ג, מהדורת "תורת חיים", ירושלים תשנ"א).

הרמב"ן, לעומת זאת, סבור שאיסורם נובע משום שהם פוגמים בנפש, אלא שפגימה זו נובעת מן ההשפעה הרעה שיש להם על מצבו הפיזיולוגי של האדם: "ייתכן שיזיקו באברי הזרע... מלבד שיש במותרים טובה ידועה בדרך הרפואות... יש בכולם סגולות רעות מאוד" (שם).

אברבנאל חולק על הרשב"ם והרמב"ן, משום שהוא מתנגד לייחס לתורה מגמות של רפואת הגוף: "שאם כן היה ספר תורת האלהים במדרגת ספר קטן מספרי הרפואה". אף המציאות מוכיחה כי האומות האוכלות מה שאסרה התורה, "חיים כולם היום חזקים כראי מוצק ואין עייף ואין כושל בהם". אברבנאל מביא נימוקים נוספים הדוחים את הטעם הרפואי ומגיע למסקנה שהתורה באה "לבקש **בריאות הנפש**". על כל פנים, גם הוא מייחס את פגימת הנפש לשינויים מִזגיים-פיזיולוגיים המתרחשים כתוצאה ישירה של אכילת הדברים הטמאים, ובזה הוא ממשיך למעשה את הקו של הרמב"ן. הבה נתבונן בנימוקיו: "ולכן אסרה המאכלים, לפי שהיו מתעבים ומשקצים את הנפש הטהורה המשכלת ומולידות **במזג** האנושי אטימות וקלקול התאוות בעשותם באדם, אשר ממנו תתהווה רוח הטומאה, **רוע מזג**" (פירושו על התורה, הוצאת בני ארבאל, ירושלים תשכ"ד, ויקרא, עמ' סה).

ספורנו, המכוון בדרך כלל לדעת הרמב"ם, אינו מזכיר את עניין רפואת הגוף ואף לא את ההשפעות הפיזיולוגיות של "המאכלות האסורות" על הנפש, ובזה הוא קרוב יותר להשקפת הרמב"ם: "ראה [הקב"ה] לתקן מזגם [של ישראל] שיהיה מוכן לֶאוֹר בְּאוֹר החיים הנצחיים וזה בתיקון המזונות והתולדה, ואסר את המאכלים המטמאים את **הנפש במידות ובמושכלות**" (שם יא, ב).

ריסון התאוות היא מגמה עליונה של חלק ממצוות התורה, השואפת להוביל את האדם אל ייעודו; כי חיי העיון וחיי השתוקקות למושאי החושים והדמיון, אינם יכולים לשכון בכפיפה אחת. לפיכך באו אזהרות רבות בתורה נגד "להיטות ההמון" השקועים ברובם "בזלילה, במאכל ובמשתה ובתשמיש", וגורמים לביטול "שלמות האדם הסופית והמזיק לו גם בשלמותו הראשונית" (שם, שם לג, עמ' שנא).[31]

הלהיטות לתאוות היא חולשה אנושית משחיתה, שנתגלתה כבר בשחר ההיסטוריה האנושית אצל אדם הראשון. למעשה לא היה הבדל מהותי בין עץ הדעת שנאסר עליו ובין שאר עצי הגן שהותרו לו. מגמת הצו האלוהי שלא לאכול מעץ הדעת טמונה בעצם הדרישה **למשמעת** וכפיפות לאל, על מנת שלא להיסחף אחר התאוות ולא לשקוע בציות לדחפים חושניים. מכאן שחטא האדם היה בעצם הכניעה וההשתוקקות למושאי החושים והדמיון: "**חטא ונטה אחר תאוותיו הדמיוניות** ותענוגות חושיו הגופניים" (מוה"נ, ח"א ב, עמ' כ), קודם שהוציא לפועל את תשוקתו ואכל מעץ הדעת.

לנקודה זו יש השלכות חינוכיות-מוסריות מהותיות. לכן חוזר הרמב"ם ומדגיש את תהליך הידרדרותו של האדם: "**נעשה תאוותן**, והלך אחרי תענוגותיו ודמיונותיו... **ואכל** ממה שהוזהר שלא לאוכלו" (שם, ח"א ב, עמ' כ). במילים אחרות: התאווה עצמה היא מידה מגונה אולי אף יותר מעצם האכילה, משום שהיא פוגמת בדבר הנבחר והנכבד שבאדם, **הכוח ההוגה**, המאפשר לו ריכוז רוחני ודבקות באל.[32] לפיכך עונשו של האדם היה אימאננטי בחטא עצמו: "נשללה ממנו אותה ההשגה השכלית" (שם) שהייתה לו קודם החטא, הואיל "**והמרה** את הצווי אשר מחמת **שכלו** נצטווה בו" (שם).[33]

שד"ל, אשר בעניינים רבים מביע השקפות מנוגדות להרמב"ם, כאן הוא היחיד הקולע לדעתו וטוען שאיסור "המאכלות האסורות" מגמתו השגת דיסציפלינה מן האדם: "כל זה **מתג ורסן העוצר ומונע התאוות** מהתגבר על האדם... כי אין תחבולה לאדם להתגבר על יצרו ולמשול ברוחו, אלא בהרגילו את עצמו לפרוש מן ההנאות" (לוצטאו, המשתדל, ויקרא, דף ג ע"ב).
לעיון נוסף באספקט הרפואי של הסוגיה הנידונית, ראה דבריו של לוינגר, פילוסוף, פרק תשיעי: כשרות ובריאות, עמ' 112-124.

31 ראה שם בפרק כז לגבי שתי השלמויות: "שלמותו **הראשונית** היא שיהא בריא כפי מיטב מצביו הגופניים... ושלמותו **האחרונה** היא שיהא הוגה בפועל" (עמ' שלז). וראה לעיל, סעיף ב.

32 השווה למאמר חז"ל: "הרהורי עבירה קשים מעבירה" (בבלי יומא, כט ע"א), וראה את פרשנותו הפסיכולוגית של הרמב"ם למאמר זה במוה"נ, ח"ג ח, עמ' רפח.

33 ראה קליין-ברסלבי, פרק חמישי, עמ' 80-92 ופרק שמיני, עמ' 107-129. וראה עוד להלן בפרק החמישי, סעיף ח.

תפיסה זו של הרמב"ם על מגמת התורה **בטהרת הנפש** מאירה ומשלימה את דבריו בסוף "ספר טהרה" שב"משנה תורה". הרמב"ם כולל בספר זה את כל הדינים הקשורים לטומאות וטהרות, ומגדירם כ"חוקים" ו"גזרות הכתוב" שקשה לרדת לעומק טעמן, כי "אינם מְדֻבָּרִים שדעתו של אדם מכרעתן". הרי הטומאה אינה לכלוך פיזי כמו "טיט או צואה שתעבור במים אלא גזרת הכתוב היא והדבר תלוי **בכוונת הלב**". לשון אחרת: תכלית מצוות "טומאה וטהרה" אינה ניקיון פיזי-חיצוני אלא "טהרת הנפש". מזה מגיע הרמב"ם לאותה מסקנה פסיכולוגית-חינוכית כמו ב"מאכלות האסורות": "המכווין לבו **לטהר נפשו** מטומאות הנפשות, שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים **בלבו** לפרוש מאותן העצות והביא **נפשו במי הדעת, טהר**" (הלכות מקוואות יא, טו).

ח. החכם - מופת חינוכי-מוסרי לריסון תאוות יצריות

התביעה למוסריות גבוהה של החכם נובעת, כאמור, מן העובדה שהוא מהווה מודל חינוכי לשאר החברה בהתנהגותו, במידותיו ובהישגיו הרוחניים. כממשיך דרכם של הנביאים, "כל תנועותיו ודבריו כולם **לומדים** מהם ובהם מקווים לזכות לאושר בעולם הזה והבא... וכל מה שיאמר או יעשה **בוחנים** אותו" (שמונה פרקים פ"ד, עמ' רנה). אי לכך הוא נתבע גם ליתר ריסון של תאוות האכילה, ואף להגביל עצמו מלאכול בכל חבורה, שמא ייקלע לחברה שאינה הוגנת לו וייאלץ אחר מעשיהם.[34] הלא כך נהגו "חסידים הראשונים" שלא אכלו מעולם מסעודה שאינה שלהם:[35]

> כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו[36] והוא מובדל בהן משאר העם, כך צריך שיהיה ניכר במעשיו, **במאכלו ובמשקהו**... כיצד? - תלמיד חכמים לא יהיה גרגרן, אלא אוכל מאכל הראוי להברות גופו, ולא יאכל ממנו אכילה גסה... ולא יאכל בשוק... כדי שלא יתגנה בפני

---

[34] כרופא נפש, הרמב"ם מודע להשפעה הקריטית שיש לסביבה החברתית על האדם, ולכן הוא מזהיר מפני השפעות שליליות של חברה בלתי מהוגנת. השווה הלכות דעות ו, א: "דרך ברייתו של אדם להיות **נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר רעיו** וחבריו, ונוהג במנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם **להתחבר לצדיקים** ולישב אצל החכמים תמיד, כדי שילמד ממעשיהם. **ויתרחק מן הרשעים** ההולכים בחושך, כדי שלא ילמד ממעשיהם". התנהגות לא מרוסנת של החכם תערער את הדימוי המוסרי שהוא אמור לייצג.

[35] ראה חולין, ז ע"ב: "אמרו עליו על ר' פנחס בן יאיר: מימיו לא בצע על פרוסה שאינה שלו".

[36] הכוונה למידותיו. השווה לפתיחה בהלכות דעות: "**דעות** הרבה יש לכל אחד ואחד מבני אדם... יש אדם שהוא בעל חמה, כועס תמיד... ".

> הבריות, ולא יאכל אצל עמי הארץ... ולא ירבה סעודותיו בכל מקום[37]... (הלכות דעות ה, א-ד).[38]

הסבר פסיכולוגי-חינוכי מעניין למנהגי הפרישות של "חסידים הראשונים", שהקפידו לאכול ולשתות חולין בטהרה אע"פ שאין עליהם חובה כזאת, מביא הרמב"ם ב"משנה תורה".[39] מגמתם בזה הייתה "קדושה יתרה", היינו הרחקה יתרה על דרך הסייג מן התאוות הפוגמות את הנפש. גם השתדלותם להתרחק מחברת בני אדם שאינם מהוגנים, הייתה מכוונת להסיר מכשול מדרכם בתהליך ההתעלות הרוחנית, כי "דרך חסידות שיהיה אדם נבדל **ופורש** משאר העם,[40] ולא יגע בהם ולא יאכל ולא ישתה עמהם" (הלכות טומאת אוכלין טז, יג).

חסידים אלה הבינו היטב את הקשר הישיר, אשר אינו ניתן להפרדה, בין הגוף לבין הנפש, וראו בו פועל יוצא מן התיאוריה של "הנפש האחת". אי לכך הם ראו בקדושת הגוף תנאי הכרחי לקדושת הנפש ולטהרתה מפני מידות ומעשים רעים. באורח חיים קפדני זה קיוו הם לא רק להתרחק מן הרע, אלא גם להגיע להישגים רוחניים נשגבים מתוך שאיפה להידמות לאל (Imitatio Dei), בבחינת "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט):[41]

> **הפרישות** מביאה לידי טהרת הגוף **ממעשים רעים**, וטהרת הגוף מביאה לידי **קדושת הנפש** מן הדעות הרעות, וקדושת הנפש גורמת **להידמות בשכינה**, שנאמר: 'והתקדשתם והייתם קדושים, כי קדוש אני' (ויקרא יא, מד) (הלכות טומאת אוכלין טז, יג).[42]

---

37 ראה בבלי פסחים, מט ע"א: "כל סעודה שאינה של מצווה, אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה". ועוד שם ביתר חריפות: "כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו, ומייתם את גוזליו, ותלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות רבות באות עליו, ודבריו אינם נשמעים, ומחלל שם שמים...". (עיין גם רש"י).

38 השווה לדבריו במוה"נ, ח"ג ח, עמ' רפח, שהובאו לעיל.

39 אכילת חולין בטהרה הייתה חומרה יתרה של החסידים על דרך הפרישות, כיוון שאכילה בטהרה נדרשה רק בזמן אכילת דבר שבקדושה, כמו תרומה וקורבנות לכוהנים או קורבנות פסח ושלָמים אף לישראל.

40 על תביעתו של הרמב"ם למוסר פרישותי לעומת שיטתו האריסטוטלית ב"דרך הבינונית" נדון בהמשך.

41 הרמב"ם רואה בחיקוי האל את האידיאל האנושי העליון והוא מונה אותו בין תרי"ג המצוות: "נצטווינו להידמות לו כפי יכולתנו... שעניינו **להתדמות למעשים הטובים ולמידות** הנכבדות שבהם מתואר יתעלה על דרך המשל" (ספר המצוות, עשין ח).

42 כיוצא בזה כתב הרמב"ם בפירוש המשנה למסכת טהרות: "**שהחסידים** היראים, כאשר רצו להביא עצמן לידי **פרישה** מהמון עמי הארץ, עד שלא יאכלו ולא ישתו עימהם, בגלל מה שיש בכך מן הטוב... לפיכך מטילים על עצמם לאכול חוליהם בטהרה" (פרק ב, ב).

הרמב"ם שואף להרחיב את מעגל המידמים לאל, ולקדם כל אדם לקראת "והלכת בדרכיו". לשם כך הוא מעודד לשמור על בריאות הגוף, כי "גוף בריא ושלם **מדרכי ה'** הוא" (הלכות דעות פ"ד, הלכה א). אכן משימה זו אינה קלה להשגה בשל הנטיות האנושיות הטבעיות ללכת שבי אחר התאוות, לפיכך הוא ממליץ גם בספרי הרפואה להתחיל את החינוך לבריאות הגוף "מיום היוולדו" של האדם, על מנת להבטיח ש"גם כי יזקין לא יסור ממנה" (משלי כב, ו):

> מדרך ההנהגה הטובה שמועילה **לנפש**, שמקנה אותה **מידות** משובחות, כמו שמועילה לגוף ומקנה אותו בריאות. וכל שכן אם יתנהג האדם בהנהגה משובחת **מיום היוולדו** (פרקי משה ברפואה, מאמר שבעה-עשר, סעיף 17, עמ' 214).

חינוך נכון מגיל רך מקנה הרגלים מוסריים מרַסנים, שהרי "ההפסד יקרה במידות **מהרגל** הדברים הרעים במאכל, במשתה ובהתעמלות" (שם, סעיף 18, עמ' 214). כרופא הגוף והנפש קובע הרמב"ם שיש קשר גומלין בין הפקרות מוסרית למחלות פיזיולוגיות, לכן "פעמים רבות יהיו המידות הרעות **סיבות לחוליים**" (שם).

ט. השכרות - פגיעה חמורה בהרמוניה של הנפש ובתקינות סדרי החברה

המסורת היהודית אינה אוסרת את ההנאה מן היין, כשהוא נלקח במינון ובזמן הנכונים. אך לאור הזיקה בין בריאות הגוף לבין שלמות הנפש, אין פלא אפוא, שהרמב"ם יוצא במלחמת חורמה נגד השכרות הפוגעת אנושות, פיזית ורוחנית, הן ביחיד והן בחברה. כמחנך ורופא, נוכח הוא לדעת עד כמה השתייה המופרזת מביאה לידי התנוונות, רפיון וערבוב חושים; לכן הוא נחלץ להסביר ולחנך על מנת למונעה או לפחות לרסנה ולמזער את נזקיה.

השיכור, ועל אחת כמה וכמה המתמכר לסמים, הורס במו ידיו ובבחירתו האישית את התפקוד התקין של כוח "הזן", ופוגע ישירות בשאר כוחות "הנפש האחת". לפיכך מתעב הרמב"ם ביותר את האדם המשתתף במסיבות שכרות, ורואה אותו כגרוע אף מאדם הנפנה ערום לעשות צרכיו בפרהסיה. הפרשת הפסולת היא כורח פיזיולוגי שאסור לאדם, כאמור, להשהותו, לפיכך אין בה כל בושה. כך אף גילוי הערווה בפרהסיה אין בו פגם מוסרי מכוח השכל, כשם שאין פגם בגילוי כל איבר אחר של הגוף. לא כן השכרות הגורמת ל"הפסד הדעת והגוף":

> אבל המסיבות **לשתיית המשכרים** תהיה חרפתם בעיניך יותר גדולה מהתקבצות בני אדם עירומים, חשופי שת, הנפנים ביום במקום

> אחד... שהיציאה דבר הכרחי - אין לאדם שום עצה לסילוקו; והשכרות - פעולת האדם הרע **בבחירתו**, וגנות גילוי הערווה מפורסם - לא מושכל,[43] והפסד **הדעת** והגוף [על ידי השכרות] **מרוחקים בשכל**; ולפיכך ראוי למי שהעדיף להיות אדם, שיתרחק מזה ואל ידבר בו כלל (מוה״נ, ח״ג ח, עמ׳ רפח).[44]

על נזקיה החמורים של השכרות מתריע הרמב״ם גם בכתביו הרפואיים, והוא גוער באלה המתירים לעצמם לקיים מסיבות סביאה מפעם לפעם. שתייה מופרזת עלולה לגרום **נזקים אורגניים** ושינויים בפעולת המוח, שעלולים לזעזע ולטלטל את שווי המשקל הנפשי. טשטוש רוח האדם תוביל בהכרח לפגיעה בדעת, שהיא החלק הנבחר ביותר של הנפש האנושית. לכן טועה מי שחושב ״שהשכרות תועיל פעם בחודש, כי השכרות היא [רק] הפסד [ו]ביטול, כולל כל **הגוף ובייחוד במוח**״ (הנהגת הבריאות, ד, 10, עמ׳ 75).

ריבוי אלכוהול בדם מדכא גם את מערכת **העצבים** וגורם להפרעות באספקת **הדם**. דבר זה עלול לפגוע במערכת החיסונית הטבעית של האדם ולחשוף אותו למחלות קשות. על כך מעיר הרמב״ם ב״ספר הקצרת״, תוך התראה ששינויים פיזיולוגיים אלה במוח, עלולים לגרום נזק בלתי הפיך ברמה זו או אחרת, הן לצעירים והן לאנשים מבוגרים:

> היין כולם ימלא הראש **ויזיק המוח** ויחממהו, ויחדשו חולאים רעים קשים... והרוב [של היין] הוא העושה המעשה הזה ואין צריך לומר השכרות... ורובו משחיר [מ ש ח י ת] לנפש ולגוף לכל בני האדם ולכל השנים מיום היוולדו עד יום מותו (הפרק השביעי, עמ׳ 85).

הנתפס לשכרות מידרדר **לאפאתיה** ולשיבוש מערכת העצבים, עד שאינו יכול להיות אחראי למעשיו. יש לכך השלכות הלכתיות, כמו למשל, מי שהגיע לדרגת ״שכרותו של לוט... אין דבריו כלום ואינו חייב על כל עבירה שיעשה״ (הלכות

---

[43] על המונחים ״מפורסם״ ו״מושכל״ דן הרמב״ם במוה״נ, ח״א ב, עמ׳ יט. נתייחס לכך בפרק השביעי.

[44] הכוונה אולי לשירי שבח על היין שהיו נפוצים בחברות מסוימות, וכפי הנראה גם בחלקים מן החברה היהודית. השווה לפירושו לאבות א, טז, שם מוכיח הרמב״ם ״גדולים וחסידים מבני אומתנו״, המקפידים שלא לשמוע שירים בשפה זרה, אך מרשים לעצמם לזמר בשפה העברית, גם על נושאים שיש בהם ״מן המוזהר או מן המרוחק״, המעוררים יצרים ותאוות שליליות: ״ראיתי גדולים וחסידים מאומתנו, אם נזדמנו במסיבת משתה או חתונה או זולתה, ורצה אדם לשיר בשפה הערבית... בשבח האומץ... או **בשבח היין**, ממחין על כך... ואם זימר המזמר איזה פיוט מן הפיוטים העברים, אין ממחין בכך ואין הדבר קשה בעיניהם, על אף שהדברים האמורים יש בהם מן המוזהר... וזו סכלות מוחלטת... פיוטים שיש להם עניין אחד **לעורר** את התאוותנות ולהללה **ולמשוך את הנפש** אליה שזו מגרעת... מעורר ומזרז למדה פחותה״.

נזירות א, יב). כך גם בתחומים הדורשים יישוב הדעת וכוונה מלאה, כמו בקידושין: "אם הגיע [אדם] לשכרותו של לוט, אין קידושיו קידושין" (הלכות אישות ד, יח). ובגירושין: "מי שהייתה רוח רעה מבעתת אותו ואמר: 'כתבו גט לאשתי', לא אמר כלום; מפני שאין דעתו **מיושבת** עליו. וכן שיכור שהגיע לשכרותו של לוט" (הלכות גירושין ב, יד) ועוד.

התפילה מצריכה את ריכוז המחשבה ואת הכוונה, לפיכך שיכור אל יתפלל, "ואם התפלל - תפילתו תועבה" (הלכות תפילה ד, יח). חמורה יותר עבודתו של **כהן** המצריכה כובד ראש, קדושה וכוונה מוחלטת; לפיכך אסור לו לשתות אפילו רביעית יין (86 סמ"ק) בזמן עבודתו במקדש, כי אם שתה אז, הוא "מתחייב מיתה בידי שמיים" (הלכות ביאת המקדש א, א). וכן לא ישא את כפיו לברך את העם בברכת כהנים, משום שגם בזה נדרש ריכוז רוחני כמו בעבודת המקדש, "עד שיסיר את יינו מעליו, לפי שהוקשה ברכה [כהנים] לעבודה [בבית המקדש]" (הלכות תפילה וברכת כהנים טו, ו).

ביתר תקיפות מגנה הרמב"ם את **החכם** השותה לשוכרה, והוא רואה בו "חוטא ומגונה ו**מפסיד חכמתו**; ואם השתכר בפני עמי הארץ, הרי זה **חילל את השם**" (הלכות דעות ה, ה). נוסף לפגימת נפשו ונסיגתו מלהתקדם במסלול הרוחני, הוא אף חוטא בחילול ה' בדוגמה החינוכית השלילית שהוא מציג, "לפי שכל תנועותיו ודבריו כולם למדים מהם" (שמונה פרקים פ"ד, עמ' רנה). על החכם להיזהר במיוחד משתיית יין בצוהריים, ואפילו מעט, כיון שהוא נמצא בשיא פעילותו החינוכית (שם).

ליקוי בכושר הריכוז הרוחני והעייפות הנגרמים על ידי אלכוהול, פוגעים בזיכרון ובכושר הדייקנות הדרושים לתלמיד חכם המורה הוראה. לפיכך "אסור לכל אדם, בין כהן בין ישראל, **להורות** כשהוא שתוי", לפי שהוא עלול להטעות את הציבור (הלכות ביאת המקדש א, ד). כך גם חכמי הסנהדרין, שעה שעסקו בדיני נפשות היו "ממעטין במאכל, ואין שותין יין כל אותו היום", על מנת שלא ייפגע כושר השיפוט שלהם (הלכות סנהדרין יב, יב).

כאדם המונהג על ידי חוקי התורה, אף **מלך ישראל** צריך לשמש מופת חינוכי ולא יהיה פרוץ בתאוות, שהרי "דָּבְקוֹ הכתוב בתורה יתר משאר העם" (הלכות מלכים ג, ו). מחויבותו המנהיגותית לטיפול בענייני העם והרגישות הנדרשת ממנו למתרחש בממלכה, מצריכים יישוב דעת תמידי, לפיכך "אסור לו לשתות **דרך שכרות**, שנאמר: '... אַל למלכים שתו יין' (משלי לא, ד),[45] אלא יהיה עוסק בתורה ובצורכי ישראל ביום ובלילה" (שם).

---

[45] בפסוק שלאחריו נאמר בפירוש, ששתיית היין פוגעת בזיכרון ובכושר השיפוט: "פן **ישתה וישכח מחוקק וישנה דין** כל בני עוני" (משלי לא, ה).

ימי חג ומועד, אשר בני אדם פנויים בהם ממלאכתם, הם זמן מועָד לשכרות. הרמב״ם מודע לטעות רווחת, ששתייה רבה במועדים מותרת והיא אף חלק ממצוות שמחת החג, כמאמר חז״ל: ״חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל... אנשים בראוי להם - **ביין**... אין שמחה אלא ביין״ (פסחים קט ע״א). הרמב״ם מזהיר מפני הבנה מוטעית של מאמר חז״ל זה, המכוון לשתייה מועטת בלבד שמביאה לשמחה של מצווה, אך לא ל״הוללות וסכלות״ (על פי קוהלת א, יז; ב, יב); שהרי השמחה במועדים היא חלק מעבודת ה׳, וזו לא תיתכן אלא מתוך כובד ראש:

> אף על פי שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצוות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום, אלא כך היא הדת:... לא יימשך **ביין** ובשחוק ובקלות ראש, ויאמר שכל שיוסיף בזה ירבה במצווה; **שהשכרות**, השחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות... ואי אפשר לעבוד את השם לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות (הלכות שביתת יום טוב ו, יח-יט).[46]

הוא הדין גם להוראת חז״ל בעניין שתיית יין בפורים: ״מיחייב איניש לבסומי (=לשתות יין) בפוריא, עד דלא ידע בין ׳ארור המן׳ ל׳ברוך מרדכי׳״ (מגילה ז ע״ב). הרמב״ם נותן לה פרשנות מקורית: ״ושותה יין עד שישתכר **ויירדם בשכרות**״ (הלכות מגילה וחנוכה ב, טו),[47] כלומר, אפילו בפורים, כוונת חז״ל לשכרות קלה ומרדימה, אך בוודאי לא להוללות ושתייה מופרזת, הפוגעת במערכת העצבים ומאבדת כל רסן מוסרי.[48]

לשתייה מופרזת של משקאות אלכוהוליים יש גם השלכות **מוסריות, חברתיות ודתיות**, הואיל וטשטוש החושים הנגרם על ידי רעל האלכוהול, מביא להתנהגות קלת דעת ולהעדר מעצורים נפשיים. חששו של הרמב״ם מפני פורקן מוסרי הוא, בעיקר, בימי חג ומועד, עת מתקבצים אנשים ונשים כדי לאכול ולשתות בצוותא. לפיכך מחייב הרמב״ם את הרשויות להעמיד שוטרים במקומות המועדים לכך, כגון ״בגינות ובפרדסים ועל הנהרות[49] ... שמא **יימשכו ביין**, ויבואו [האנשים והנשים] לידי עבירה״ (הלכות שביתת יום טוב ו, כ).

---

46 השווה לפירוש אבן עזרא, במדבר ו, ב: ״כי היין **משחית הדעת ועבודת ה׳**״.

47 כי במצב של תרדמה הוא מקיים את ״עד דלא ידע...״.

48 ה״שולחן ערוך״ לעומת זאת, ציטט את מאמר חז״ל מבלי לציין את הפרשנות של הרמב״ם, אך הרמ״א מציין ״עד שיישן״. ראה אורח חיים, סימן תרצ״ה, סעיף ב.

49 נקל לשער את דעת הרמב״ם על הבילוי בימי חג ומועד על רקע המתרחש בימינו סביב ״מַנְגָּלִים״ בחורשות ועל חוף הכינרת.

על הקשר הישיר שהרמב"ם מוצא בין שכרות לבין הידרדרות מוסרית - תופעה שנפוצה אף בימינו[50] - אנו למדים מתוך המלצתו "להתרחק מן השׂחוק ומן **השכרות ומדברי עגבים**; שאלו גורמים גדולים הן [להפקרות מוסרית] והן מעלות של **עריות**" (הלכות איסורי ביאה כב, יט).[51]

המתבונן במציאות ימינו יווכח לדעת עד כמה הדיאגנוזה הרפואית-פסיכולוגית של הרמב"ם הולמת גם את דורנו. אנו עדים לתוצאות החמורות של האלכוהוליזם והסמים, המשמשים קרקע פורייה לצמיחת פשעים, להידרדרות מוסרית, לעוני ולמחלות אנושות (איידס ועוד). השכרות הפוגעת, כאמור, ב"מושכלות", מעודדת התפרצויות של כוחות לא-רציונאליים חבויים, באופן שהאדם עלול להתנהג בניגוד לשכל הישר ולדרישות מוסריות בסיסיות, עד כדי רצח או התאבדות.[52] גם חלק ניכר מתאונות הדרכים, הגובות מחיר דמים והרס משפחות כמעט מדי יום ביומו, הן תוצאה של חוסר שליטה על ההגה הנובע מקֵהות חושים, מתפיסה מוטעית של זמן ומרחק ומפיגור בתגובת הרפלקסים של הנהג השתוי או המסומם.

גם האזהרה המיוחדת של הרמב"ם **לצעירים** מפני התמכרות לאלכוהול, "כי הוא מזיק להם מאוד, **יפסיד גופם ונפשותם**" (הנהגת הבריאות, ד, 10, עמ' 76) - מוכחת אף בדורנו כאקטואלית מאוד. נטייתם של בני נוער לאלכוהוליזם וסמים, אשר הולכת וגוברת בימינו, היא תוצאה של ריקנות מתכנים רוחניים, הגורמת לחיפוש ריגושים ורצון להתנסות במגוון רחב ככל האפשר של פעולות הרפתקניות ולא שגרתיות. לעתים קרובות אנו עדים לתוצאות הרות אסון, שכבר התריע עליהן הרמב"ם; הללו הן "הפסד גופם" בתאונות דרכים או בפעולות אלימות, ו"הפסד נפשם" בשקיעה בדיכאון ובאפאתיה ממושכים. נזקים אלה פוגעים ביכולתם לפתח את כישוריהם הרוחניים ובסיכוייהם להשתלב בחברה בכבוד.

לבסוף, מן הראוי לציין שאין הרמב"ם אוסר לחלוטין את שתיית היין, שהרי המסורת היהודית מחייבת זאת בטקסים דתיים, כמו קידוש והבדלה, ארבעה כוסות של פסח, משתה פורים ושאר סעודות של שמחה וחג. הרמב"ם אף מדגיש

---

50 הכוונה לקשר הישיר בין סמים, אלכוהוליזם וזנות המוכר לנו גם בחיים המודרניים.

51 ראה עוד שם, פרק כא, הלכה יג על איסור קיום יחסי אישות בשכרות. והשווה למאמר חז"ל בסוטה ב ע"א: "למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה? - לומר לך, שכל הרואה סוטה בקלקולה, יזיר עצמו מן היין" (רש"י: שהיין מביא לידי קלות ראש, והוא גרם לה [לסוטה לעשות עבירה]).

52 לפנינו דוגמה מאלפת להבחנה שעושה הרמב"ם בין איסור "המפורסמות" לאיסור הדברים הפוגעים בשכל - ה"מושכלות". ראה מוה"נ, ח"א ב, עמ' יט; וכן ח"ג ח, שהבאנו לעיל. וראה עוד על כך להלן בפרק השביעי.

כי "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד) כולל כל מיני פעולות העשויות לשמח את בני הבית בחג, אך "החמור שבהם - חיוב **שתיית היין** דווקא, כיון שהוא **מיוחד לשמחה**" (ספר המצוות, עשין נד). יתרה מזאת: בכתביו הרפואיים הוא אף משבח את תועלתו הרפואית של היין במיוחד לזקנים, כשהוא נלקח בשיעורים קטנים ולאחר שנגמר עיכול המזון בקיבה:[53]

> **תועלות היין רבות** מאוד, כאשר יילקח **כפי מה שראוי**; כי הוא אז סיבה גדולה בהתמדת הבריאות **ורפואת חוליים** רבים. והשיעור הקטן, המועיל, ראוי שיילקח אחר צאת המאכל מן האצטומכא... וכל מה שיעלה האדם בשנים, יהיה היין מועיל לו יותר. והזקוק לו יותר מן האנשים הם הזקנים (הנהגת הבריאות, עמ' 75).

אך דא-עקא, רוב בני האדם מגלים בורות באופן המועיל של שתיית היין ובכמות הרצויה, כי "ידיעת לקיחתו איך היא - **נסתרת** מן העם" (שם, שם).

כיוצא בזה אומר הרמב"ם גם ב"ספר הקצרת" תוך הגדרת כמות היין הרצויה ותיאור תועלתו לחילוף החומרים שבגוף. זאת ועוד, כרופא נפש הוא אינו מתעלם גם מתועלתו **לבריאות הנפש**. כמות קטנה של יין מסייעת לדעתו, לעידוד ודרבון מצב הרוח, וכן להפגת דאגות והשכחת צער:[54]

> אבל **השיעור המועט**, כשלושה ארבעה כוסות מן היין בעת עיכול המאכל וצאתו מן האצטומכא, תועלתו בהנהגת הבריאות לבני אדם ורפואת רוב התחלואים - גדול מאוד. ומכלל תועלותיו - שהוא מטיב העיכול, ויפרה ויצמיח החמימות העיקרי, ויוציא הנוספות בזיעה ובשתן... ובכלל אם ישתה ממנו מעט בזמן הראוי, הוא סיבה טובה **לתיקון הגוף והנפש** בכל העניינים, וכל שכן לזקנים (הפרק השביעי, עמ' 85).

---

[53] זאת אע"פ שספרי הרפואה של הרמב"ם נכתבו בדרך כלל, לנסיכים מוסלמים שהיין אסור להם על פי דתם.

[54] כמאמר משורר "תהילים": "ויין ישמח לבב אנוש" (קד, ט). והשווה גם לנאמר במשלי על סגולת היין בהפגת צער ודאגות: "תנו שכר לאובד ויין **למרי נפש**, ישתה וישכח רישו ועמלו לא יזכור עוד" (לא, ו-ז). עוד על היחס אל היין והשיכר במחשבת רס"ג והרמב"ם, ראה מאמרו של שלוסברג, קורות.

ו. הנזירות היהודית - אמצעי ריפוי זמני להשגת איזונים נפשיים

הדרך הבטוחה ביותר להינצל מנזקי השכרות היא ההינזרות המוחלטת מן האלכוהול עד להשגת גמילה סופית. המציאות מלמדת כי אדם המנסה להיגמל מהתמכרות לאלכוהול או לסמים אחרים רק על ידי צמצום הצריכה, ואפילו עד למינימום בלתי מסוכן, יצרו חוזר ומתגבר עליו ברוב המקרים, והוא שוקע שוב בהתמכרות קשה. מכאן מנהגם של "חסידים הראשונים" לנטות לקצה האחר של ההינזרות המוחלטת מ"אכילת הבשר ושתיית **היין**... על דרך **הריפוי**" (שמונה פרקים פ"ד, עמ' רנג), כאשר חשו כי תאוות מסוימות ובכללן השתייה לשוכרה, עמדו להשתלט עליהם ולהביאם לידי חטא.

אין להסיק מכאן שהרמב"ם מעודד חיי הינזרות או סיגופים, כדרך שהייתה נהוגה במספר חברות לא יהודיות.[55] הנזירות היהודית שונה לחלוטין מזו של דתות אחרות, משום שהיא אינה כוללת את שבירת מהלך **החיים הטבעיים**, ואינה קוראת למלחמה בחיים הנורמאליים. הנזיר היהודי אינו מתבודד או מסתגף ופורש מחיי נישואין אלא מתנהג ככל אדם. אף מותר לו ליהנות מן העולם, למעט שלוש הגבלות שהרמב"ם מפרטן בראש הלכות נזירות (א, א):

א. התרחקות משתיית **יין** וכל הבא מן הענבים.

ב. איסור **תגלחת** כהרחקה מטיפוח יתר של היופי החיצוני העלול לעורר גאווה ותאוות.

ג. שמירה על **טהרה** על ידי התרחקות מטומאת מת.

בכל המגבלות האלה אין עידוד לחיי סגפנות כשיטה אידיאולוגית. הנזירות שנהגו "**מקצת** האנשים" ב"**מקצת** הזמנים", הייתה רק "על דרך **הריפוי**" (שמונה פרקים, פ"ד, שם) ולשם תיקון המידות; אך כשיטת חיים - הסגפנות זרה ליהדות, כי היא הופכת את האדם ל"אסיר" והיא אף נחשבת ל"חטא":

> "וכיפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר ו, יא)... ואמרו: וכי על איזה נפש חטא זה? - על שמנע עצמו מן היין... ויש לחכמים בעניין זה דברים בגנות המחייבין את עצמם שבועות ונדרים, עד שנשארים כמו **אסירים**... (שם, עמ' רנד-רנה).

[55] כגון נזירים נוצרים, סופים (=פרושים מוסלמים) או פאקירים הודים.

הרמב"ם ב"משנה תורה" נותן ביטוי הלכתי להתנגדותו התקיפה לנזירות סגפנית קיצונית, ורואה ש"דרך רעה היא ואסור לילך בה", לפי שהיא מתישה את כוחות הנפש ההכרחיים להגשמת הייעוד האנושי:

> שמא יאמר האדם: "הואיל והתאווה והכבוד וכיוצא בהן **דרך רעה** הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון", עד שלא יאכל בשר, ולא ישתה יין, ולא ישא אישה, ולא ישב בדירה נאה... וכיוצא בהן, כגון כומרי אדום (=הנזירים הנוצרים), גם זו **דרך רעה** היא ואסור לילך בה.[56] המהלך בדרך זו נקרא **חוטא**... (הלכות דעות ג, א-ג).[57]

הביקורת הנשמעת כאן מוטחת על הנזיר החורג מן המסלול שהחכמה האלוהית קבעה להתקדמות האדם לקראת ייעודו. מכאן נובעת גערת חכמים על המונע עצמו מן המותר לו: "לא דייך מה שאסרה תורה, אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים?!" (ירושלמי, נדרים ט, א). חריגות זו מונעת מן הנזיר להיות שותף מלא למחויבויות **חברתיות** בסיסיות, כמו מצוות ההתעסקות בקבורת המת, ואפילו לקרובים לו ביותר כמו אביו ואמו. בהתנהגותו היוצאת דופן הוא קובע לעצמו חוקים משלו ויש בכך, אולי, גם נימה מסוימת של התנשאות וזלזול ביחס לשלמותה של החברה. אדם שאין דעתו מעורבת עם הבריות אינו יכול להיות שותף מלא בדאגה לרווחתם ושלמותם, ויקשה עליו להיות ער לצורכי הזולת ולהקשיב לרחשי מצוקותיו.[58]

דברים קשים אלה בגנות הנזירות אינם עולים בקנה אחד עם דברי ה"מורה"; שם הוא משבח את הנזיר ומעלה אותו בעקבות פסוקי התורה, למדרגת הקדושה הנדרשת מן המנהיג הרוחני הנבחר ביותר - הכהן הגדול:

> טעם הנזירות פשוט מאוד, והיא הפרישות משתיית היין, אשר כבר השחית ראשונים ואחרונים... לפיכך באו מדיני הנזירות... אסור

---

56 כך גם רס"ג, המרחיב בתיאור נזקי הסגפנות לפרט ולחברה: "יש אנשים שנראה להם... הפרישות בעולם הזה, והתיור בהרים, ולבכות ולהתאבל... ולא יבנה... ולא יטע ולא יתחתן ולא יוליד... אלא יתבודד בהרים... וכאשר ינהגו כך [כולם], ייכחד המין האנושי, ובהכחדתו תבטל החוכמה והתורה... ויש שמגיעים לתכונות הבהמות... מפסידים את עצמם לגמרי" (קאפח, אמונות, עמ' רצג-רצה).

57 הרמב"ם פוסק כאן כר' אליעזר הקפר האומר שהנזיר נקרא "חוטא", ולא כר' אלעזר הסובר כי הנזיר נקרא "קדוש". ראה בבלי תענית, יא ע"א. וראה עוד בהמשך על האפשרות להיות "נזיר קדוש" גם לדעת הרמב"ם.

58 חשש זה משתמע גם מדברי רס"ג: "ויש [נזירים] שמתרחקים מבני אדם... ופעמים **ששונאים** אותם, מחמת שנעשו בעיניהם רשעים וממרים, עד שיתירו לעצמם לשתות את דמם..." (שם, עמ' רצה).

> "מכל אשר יצא מגפן היין" (על פי שופטים יג, יד), הרחקה יתרה, כדי שיסתפק האדם ממנו בהכרחי, שהרי המתרחק ממנו נקרא קדוש, והושווה למעלת **כהן גדול** בקדושה, עד שאינו מתטמא אפילו לאביו ולאמו כמוהו. כל הגדולה הזו מפני שפירש מן היין (מוה"נ, ח"ג מח, עמ' שצג).

ניתן ליישב "סתירה" זו, אם נאמר שהרמב"ם מתחשב בקהל היעד של שני החיבורים. "משנה תורה" הוא קודקס הלכתי המיועד **לכלל ישראל**, ומגמתו לקבוע את הנורמה הדרושה לקיום חיים אידיאליים לרוב בני האדם, שהיא **הדרך הממוצעת**.[59] כך גם "שמונה פרקים", שהוא חלק מ"פירוש המשנה" המיועד לכול. בפרק הנדון מרצה הרמב"ם את תפיסתו העקרונית בעניין הדרך הבינונית, המתנגדת להתנהגות קיצונית הן "בקצה הראשון" והן "בקצה האחרון". כמחנך ומנהיג הרגיש לרחשי לב הבריות, יודע הרמב"ם כי בסיגופים ובתעניות אי-אפשר לקיים חברה מתוקנת, והנזירות אינה דרך כבושה לרבים.[60]

לעומת שני חיבורים הלכתיים אלה, נכתב ה"מורה" כמוצהר בהקדמתו, ליחידי סגולה השואפים להתעלות רוחנית. אכן, יחידים אלה, אשר "שוקלים מעשיהם תמיד" (שמונה פרקים פ"ד, עמ' רנו), וכבר הגיעו למדרגת היכולת "לשעבד כל כוחות נפשם על פי המחשבה" (שם פ"ה, עמ' רנו), אפשר להתיר להם תקופה חריגה של נזירות כמעבר זמני ו"על דרך הריפוי", אשר בסופה תבוא השיבה אל הכלל ואל הנהגת החברה ברוח של קדושה וטהרה.[61]

---

[59] על גישה זו חוזר הרמב"ם במספר מקומות; באחת מאיגרותיו (שילת, איגרות, עמ' תכט): "הדינים התוריים אומנם נכתבו לפי **הרוב והמצוי**, ש[הרי] 'דברו חכמים בהווה' (שבת, סה ע"א)". ביתר פירוט והנמקה ראציונאלית ב"מורה": "אל תתפלא שאין מטרות התורה מתקיימים בכל אחד ואחד, אלא מתחייב בהחלט שיימצאו אנשים, שאין אותו הניהול התורתי מביא להם שלמות... ועוד... לא ייתכן שיהו המצוות נרשמות כפי שינויי מצבי בני אדם והזמנים, כמו הרכבת התרופה, שמיוחדת הרכבה לכל אדם כפי מזגו באותה העת; אלא ראוי שתהא ההנהגה התורתית **מוחלטת כללית** לכול, ואע"פ שיהא זה חיובי ביחס לאנשים, וביחס לאחרים - אינו חיובי; כי אלו היו לפי היחידים, יהיה הפסד לכול, ונתת דבריך לשיעורין..." (ח"ג לד, עמ' שנב).

[60] השווה ירושלמי קידושין, פ"ד סוף הי"ב: "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראתה עינו ולא אכל". תפיסה אנטי אסקטית זו עולה בקנה אחד גם עם ירושלמי נדרים, פ"ט ה"א, שהרמב"ם מביא בהלכות דעות לעיל. השווה גם ל"כוזרי" בתחילת המאמר השלישי, המתנגד גם הוא לסגפנות ורואה בנזירות רק אמצעי להתעלות רוחנית המתאימה רק לנביאים.

[61] ראה בעניין זה, י' לוינגר, הנזירות, עמ' 299-305. מורי, פרופ' הרווי, מעיר שיש לזכור כי הדיון במוה"נ, ח"ג מח, מתייחס לפשטם של הכתובים, לא להלכה. וכמו בעניין "עין תחת עין", המוסבר ב"מורה" כפשוטו בניגוד להלכה - כך גם כאן. ואולי יש בהלכה זו מגמה למתן את הקדושה המופרזת, הקיצונית.

כמו כן אין להניח שהרמב״ם חזר בו ב״מורה״ מדבקותו בדרך הבינונית, שהיא לדעתו ״דרך ה׳״ האידיאלית.[62] לפיכך תיאור הנזיר שם כ״קדוש״ אינו בהכרח על שם ההווה הפרישותי החריג והזמני אלא מכוון לעתיד, כאשר בסוף התהליך ישוב הוא לאיזונו בדרך הבינונית הרצויה. כל נטייה הנזיר הרמב״מי לקצה הסגפני בהווה אינה תכלית לעצמה; היא נובעת מתחושתו כי יצריו מנסים להשתלט עליו כדי להטותו לדרך התאוותנות או ״מחמת קלקול אנשי עירם... ושיש חשש שחברתם תגרום להם קלקול מידותיהם״ (שם, פד, עמ׳ רנג). לפיכך פעמים ש״יצאו למדברות מקום שאין שם אדם רע״ (שם), או שירחיק הנזיר עצמו לקצה השני של ויתור על תענוגות חיי שעה כמנוף לקיום עליון ונשגב, שהוא תכלית שאיפתו. כללו של דבר: ״הכוונה בכל אלה [הנדרים והנזירות] - הפסקת התאוותנות וההפקרות... ועשיית תאוות **האכילה והשתייה** תכלית״ (מוה״נ, ח״ג לה, עמ׳ שנה).

המציאות אף מוכיחה כי רבים מבני אדם כבולים בידי תאוותיהם המונעות מהם להתמסר לחיים תקינים של התבוננות ועבודת האל. לשם כך מעוניין הרמב״ם להכשיר את ״היחידים״ על מנת שיהיו מודל חיקוי מוסרי לשאר הקהילה, כשם שהכהן הגדול הוא מופת לטהרה ולקדושה.[63] הרי על כך רומזת המילה ״נָזִיר״ מלשון ״נֵזֶר״ - כתר, כפי שהבחינו בכך אחדים מפרשני המקרא.[64]

אכן נזירות המכוונת לחיי קדושה היא חיובית ורצויה, אבל תפיסת הנזירות כתכלית לעצמה יסכים גם ״המורה״ שהיא ״דרך רעה״. לפי זה אפשר אולי להניח, שקורבן הנזיר המובא בסוף התהליך, הוא כפרה על חטא הנטייה לקיצוניות השלילית, שהיא חורגת לדעת הרמב״ם מ״דרך ה׳״.[65]

---

62 ראה הלכות דעות א, ה. והשווה עוד לדבריו המפורשים ב״מורה״: ״הדבר השלם בתכלית האפשרית... כמו המזג **המאוזן** אשר הוא תכלית איזון אותו המין; הרי כל מזג שאינו כמו אותו האיזון, יהיה בו תוספת או גירעון, כך הדבר בתורה הזו, כמו שבאר את איזונה ואמר: ׳חוקים ומשפטים צדיקים׳ (דברים ד, ח)... עניין ׳צדיקים׳ - מאוזנים; לפי שהם עבודות שאין בהם טורח ולא גירעון **כנזירים** והמתבודדים בהרים ודומיהם, ולא ייתור המביא לידי תאוותנות וזללנות, עד שתגרע שלמות האדם במידותיו ועיונו״ (ח״ג לט, עמ׳ רנג).

63 על האליטיזם במשנת הרמב״ם, ראה להלן בפרק ״הכוח ההוגה״.

64 השווה למשל לפירוש אבן עזרא על התורה, במדבר ו, ז: ״דע כי כל בני אדם - עבדי תאוות העולם. **והמלך** באמת - שיש לו **נזר ועטרת מלכות בראשו** - כל מי שהוא חופשי מן התאוות״. רש״י ורד״ק, לעומת זאת, הולכים בעקבות אונקלוס המתרגם ״נזירות״ במשמעות של ״פרישות״.

65 כך מסביר הרמ״א את קורבן הנזיר, ראה בספרו ״תורת העולה״ (שם). הרמב״ן שקדם לו חולק על פרשנות זו ורואה בנזירות תכלית קדושה; קורבנו של הנזיר בא לכפר על ״שובו להיטמא בתאוות העולם״ (במדבר ו, יג-יד). הסבר דומה מביא גם הראב״ע: ״יביא עולה וחטאת... בעבור שירחק מקדושתו וירד ממעלתו״ (יסוד מורא, שער עשירי). אך כבר רבנו בחיי בפירושו שם לתורה הרגיש בקושי של הסבר זה ודחה אותו, ״כי לא מצינו בכל התורה כולה קורבן, כי אם על עוון שקדם לשעבר״, ולא על חטא עתידי.

סיכום תמציתי המשלב את שתי הגישות על הנזירות, מוצאים אנו במקום אחר ב"משנה תורה" עצמו, הסותר לכאורה את אשר כתב הרמב"ם קודם לכן בהלכות דעות. הבה נתבונן בו:

> האומר: "הריני נזיר אם אעשה כך וכך, אם לא אעשה" וכיוצא בזה, הרי זה **רשע** ונזירות רשעים היא; אבל הנודר לה' דרך **קדושה**, הרי זה **נאה ומשובח**, והרי נאמר בו: "נזר אלוהיו על ראשו" (במדבר ו, ז). ושקלו הכתוב **כנביא**, שנאמר: "ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים (עמוס ב, יא)" (הלכות נזירות י, יח).[66]

נשים לב שכאן, בסוף הלכות נזירות, מבחין הרמב"ם בין שני סוגים של נזירים: האחד מייצג, כנראה, את ה"יחידים" והשני את ה"המון". אדם הנודר נזירות מתוך מגמות טהורות של השתחררות מכבלי התאוות והסרת מכשולים מתהליך השתלמותו החינוכית - הרי זו "דרך קדושה" ו"הרי זה נאה ומשובח". כך נהגו הנביאים בשאיפתם להשיג את האושר האמיתי במרומי ייעודם הרוחני. לעומת זאת, הנודר בפזיזות וללא שיקול דעת אמיתי, אלא מתוך רצון של התבלטות חיצונית ועשיית רושם, ואולי גם מתוך גאווה והתנשאות - "הרי זה רשע".

דומה שיש כאן ניסיון נוסף של הרמב"ם לגלות טפח מ"סתרי תורה", גם ללומד של "משנה תורה", כפי שהוא עשה במספר מקומות בחיבור זה - בעיקר בסיומי הלכות של מצוות המוגדרות כ"חוקים" שטעמן אינו גלוי לרבים - כמו הלכות מעילה, הלכות תמורה, הלכות מאכלות אסורות ועוד.[67] סביר להניח שהוא מעוניין בדרך זו לגרות את הלומד המתקדם של "משנה תורה" להמשיך ולחקור את משמעותם הפילוסופית העמוקה של טעמי המצוות, מעבר להבנה הפשוטה. לפיכך אין כאן סתירה לנאמר ב"ספר המדע" (הלכות דעות ג, א-ג) - שם, כאמור, מבטא הרמב"ם את ההשקפה הראויה להבנת כלל הלומדים.

---

[66] גישה זו של הרמב"ם מקורה במסכת נדרים, ט ע"ב: "אמר שמעון הצדיק:... פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום, וראיתיו שהוא יפה עיניים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים. אמרתי לו: 'בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה?' - אמר לי: 'רועה הייתי לאבא בעירי. הלכתי למלאות מים מן המעיין, ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחז עלי יצרי ובקש לטורדני מן העולם'. אמרתי לו: 'רשע, למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שהוא עתיד להיות רימה ותולעה? העבודה! שאגלחך לשמים'. מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו. אמרתי לו: 'בני, כמוך ירבו נוזרי נזירות בישראל. עליך הכתוב אומר: 'איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה' (במדבר ו, ב)'".

[67] כך גם בעניין המשמעות הראציונאלית העמוקה של תקיעת השופר בראש השנה. ראה הלכות תשובה ג, ז.

לבסוף נעיר שאין להרמב"ם התנגדות לנזירות גם בזמן הזה, בתנאי כמובן שהיא נעשית מתוך מגמות טהורות. לכן הוא פוסק בניגוד לאחרים, ש"הנזירות נוהגת בפני הבית ושלא בפני הבית" (הלכות נזירות ב, כ).[68] אך כיוון שאין אפשרות להקריב קורבן להשלמתה, יחייב הדבר את האדם לנהוג בה כל ימיו.

[68] הראב"ד לעומת זאת, משיג שם על הרמב"ם ואומר שאין אפשרות לנדור נזירות לאחר חורבן המקדש, הואיל וכולנו טמאי מתים. וכבר השיבוהו ה"כסף משנה" ואחרים: "ואיני יודע למה אסור להזיר עכשיו... שאף על פי שאנו טמאי מתים - אם אחר שנזר, ייזהר מלטמא במת - מה איסור יש בזה?!".

סיכום

"הכוח הזן" הוא הפונקציה הבסיסית ביותר מחמשת "כוחותיה" של הנפש. הוא האחראי לתפקוד הביולוגי של התזונה והמשכיות החיים. במבט ראשון נראה כי הטיפול בתקינותו של חלק זה, אין לו כל נגיעה לפסיכולוגיה החינוכית והוא שייך לתחום רפואת הגוף בלבד, היות שפעילותו אוטומטית כפעימות הלב ומחזור הדם, שאינם נשלטים על ידי תודעת האדם. אולם תפיסתו האריסטוטלית של הרמב"ם, שהאדם הוא יחידה **פסיכופיזית אחת** המחייבת הרמוניה של כל חלקי הנפש, קובעת שפגיעה בתקינותה הפיזיולוגית של מערכת ההזנה, עלולה **להפריע** לשאר מערכות הנפש לרבות זו המיוחדת לו לאדם - החשיבה השכלית.

על כן יש לחנך את האדם להרגלי אכילה ושתייה מבוקרים על ידי השכל, שתכליתם סיפוק צרכיו התזונתיים הדרושים לתפקודו התקין של הגוף. על האדם להיות "גיבור" בריסון תאוות אכילה או התמכרות לשכרות, ו"חכם" בשמירה על בריאות גופו על ידי ברירה קפדנית של המזון הנחוץ לו מבחינה רפואית.

הרמב"ם מציג כאן מסלול ספיראלי והדרגתי בהתקדמותו החינוכית של האדם, שאין בו אפשרות מעשית לקפיצה ישירה למדרגה גבוהה. תחילה צריכה לגמול בלבו של אדם החלטה שכלית לנהוג במידה מסוימת של ריסון בהנהגת היום-יום, ובכלל זה תזונה מבוקרת. לאחר מכן יושג בהכרח גם השיפור במידות הנפש ועידונן ; מידות נפש מעודנות מובילות כמובן להתנהגות מעשית נעלה יותר, אשר תאפשר לו תנאים נוחים להתבוננות בדרכי האל. בהמשך התהליך יכול האדם להגיע להישגים רוחניים גבוהים בידיעת האל, עד כדי הידמות לו באימוץ דרכיו המוסריות.

אכן "חסידים הראשונים", אשר שאפו להתעלות רוחנית ולדבקות באל על ידי חיקוי דרכיו, נהגו פרישות יתר בתזונה, וזכו למלא את ייעודם כראוי בעבודת הבורא. "חסידים" אלה, שלא נהגו בסגפנות כשיטה אלא כאמצעי ריפוי זמני, הם המופת לכל אדם בקביעת יעדיו ובהתקדמותו ההדרגתית במסלול החינוכי-מוסרי.

שוב פוגשים אנו בסוגיה זו את "**הרמב"ם האחד**" - הרופא, המחנך, איש ההלכה והפילוסוף - המשלב את הדאגה לשלמות **הגוף והנפש** כאחד.

פרק רביעי

הכוח המרגיש: מערכת התחושות

א. הגדרה ותפקיד

הכוח "המרגיש" הוא כוח הנפש המציין את התחושות, שהן מעובדות היסוד של המציאות הביולוגית אחרי הכוח "הזן". המכאניזמים השונים של התחושה הם החושים, אשר באמצעותם קולט החי את רישומי האירועים והתמורות המתרחשות מחוצה לו או בתוכו. המידע שמספקים החושים מאפשר לאדם ו"למקצת בעלי החיים" לדעת את מצבם, ובהתאם לכך לקבוע את תגובותיהם ואת התנהגותם.[1] על כך כותב הרמב"ם ב"מורה":

> והכרח **החושים להבחין בין המתאים להפכו**, וצורך האדם לפעולות המעשיות: לתכן מזונותיו ומלבושיו ומדורו, כי זה הכרחי לטבעו, כלומר, שהוא זקוק לתכן את הראוי לו. ויש שיימצאו מקצת הפעולות גם למקצת בעלי החיים, מפני שהוא זקוק לאותה העשייה (ח"א מז, עמ' ע).

גם רוב התכנים הנפשיים של האדם, כמו ידיעותיו, דמיונו, חלומותיו וכדו', הם תוצאת המידע המועבר אליו מן העולם החיצון באמצעות החושים. נמצא שהכוח

[1] התגובה עצמה וההתנהגות מתבצעים על ידי הכוח "המתעורר", כפי שהרמב"ם אומר בפירוש: "והכוח המתעורר הוא הכוח שבו ישתוקק האדם לאיזה דבר או ימאסהו..." (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמט). ראה להלן בפרק השישי: הכוח "המתעורר".

"המרגיש" הוא מקור המידע העיקרי של שלושת כוחות הנפש שמעליו: "המדמה", "המתעורר" ו"ההוגה".[2]

הכוח "המרגיש" כולל את חמשת החושים "המפורסמים אצל ההמון". בעקבות אריסטו,[3] מונה אותם הרמב"ם בסדר יורד, לפי היקף ההבחנה ובהירותה ואף לפי כמות המידע שהחושים מספקים להכרה:

> והחלק המרגיש, ממנו חמשת הכוחות המפורסמים אצל ההמון:[4] **הראות, והשמע, והטעם, והריח, והמישוש**, והוא [המישוש] מצוי בכל שטח הגוף, ואין לו אבר מיוחד כמו לארבעת הכוחות (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמח).

הרמב"ם מייחס לכוח "המרגיש" תפקיד מרכזי בתהליך החינוכי-מוסרי. התחושה עצמה אינה יוזמת וגם אינה חלק הנפש האחראי לביצוע הפעולה.[5] היא מעורבת ישירות בהתנהגות האדם ובביצוע מצוות או עבירות, כגון: מצוות "קידוש החודש" בחוש הראייה או העבירה להסתכל בעריות; מצוות שמיעת קול שופר בחוש השמיעה או העבירה לשמוע לשון הרע ורכילות; מצוות אכילת קרבן פסח, מצה ומרור בחוש הטעם או העבירות הקשורות ל"מאכלות אסורות". כיוצא בזה שאר החושים, כפי שנעמוד על כך בהמשך, וכמשתמע מדברי הרמב"ם ב"שמונה פרקים":

> דע כי המרי והמשמעת התורניים אינם נמצאים אלא לשני חלקים מחלקי הנפש; והם החלק **המרגיש** והמתעורר בלבד... ובשני החלקים האלו תהיינה כל **העבירות והמצוות** (פ"ב, עמ' רמט).

---

[2] על הקשר בין הכוח "המרגיש" לכוח "המדמה" אומר הרמב"ם: "והכוח המדמה הוא הכוח הזוכר את **רשמי המוחשות** אחר העלמם מלפני החושים...". על הקשר בין התחושה לתגובת הכוח "המתעורר" עמדנו בהערה הקודמת, ובאשר להיותם של תכני החשיבה תוצאה של תכני התחושה עמד כבר אריסטו: "אין, כמדומה, שום מושא שהוא נפרד ממושאי החישה ... משום כך, מי שאינו חש שום דבר, גם אינו יכול ללמוד מאומה ולא **יבינו**" (על הנפש ג, ח 432א, 4). וראה עוד בעניין זה להלן, בפרק "ההוגה".

[3] ראה על הנפש ג, א, 424ב, 22: "אין עוד חוש, נוסף על **החמישה**, כלומר, נוסף על הראייה, השמיעה, הריח, הטעם והמישוש". נשים לב שאריסטו מקדים את הריח לטעם, שלא כרמב"ם. הוא מנמק זאת כי "המושא של חוש הטעם שייך לקבוצת המושאים של חוש המישוש" (שם, ב, י, 422א, 8). מעניין שגם הרמב"ם מביא נימוק זה ב"פרקי משה" (מאמר ראשון, סעיף 45, עמ' 27, מובא להלן בסעיף ה) ובכל זאת מקדים כאן את הטעם. וראה עוד בעניין זה להלן, סעיף ד.

[4] ביטוי דומה מופיע גם אצל אלפאראבי: "אלחואס אלכ'מס אלמערופה ענד אלג'מיע" (פצול אלמדני, סעיף 6); כך גם ב"ספר ההתחלות", עמ' 3.

[5] היוזמה והביצוע של הפעולות הם, כאמור, תפקידיו של הכוח "המתעורר". ראה לעיל, הערה 1 ולהלן בפרק ו.

עתה נתבונן בתפקידיהם של חמשת החושים בהקשריהם הפסיכולוגיים-חינוכיים, כפי שהדבר משתקף במשנת הרמב"ם.

ב. חוש הראייה: מקור המידע המקיף של ההכרה

חוש הראייה נמנה, כאמור, ראשון בדירוג החושים, הואיל ומבחינת ההכרה הוא החשוב ביותר מכל שאר המכאניזמים של התחושה.[6] מערכת הראייה מספקת לאדם ולבעלי חיים רבים את המידע המקיף והמפורט ביותר על הסביבה הקרובה והרחוקה. בניגוד לחוש הטעם וחוש המישוש - "שאין תחושתם נישגת כי אם על ידי מגע" - הראייה נמצאת בראש סולם שלושת החושים: **הראות והשמע והריח**, שטווח השגתם רחב ו"תחושתם נישגת, כאשר אותם הגופים נושאי האיכויות **רחוקים** מהם" (מוה"נ, ח"א מז, עמ' ע).

כושר ההבחנה של העין מספק מידע חיוני על אודות עצמים בעולם החיצון: על צורותיהם, על מידותיהם, על צבעיהם ועל תנועותיהם; כך שבאמצעותו יכול האורגאניזם להתמצא בסביבתו ולהיות בקורלאציה מתמדת עם העולם שמחוצה לו. לפיכך קובע הרמב"ם ב"פרקי משה": "**העין הוא רב החוש** (=התחושה) שבאיברים" (מאמר חמישה עשר, סעיף 28, עמ' 198). וביתר הדגשה: "והיותר משובח ומעולה שבחושים הוא חוש **הראות**, ואחריו חוש השמע" (שם, מאמר ששי, סעיף 94, עמ' 88).[7]

את חשיבות הראייה לתודעה מסיק הרמב"ם גם מן העובדה שהלשון שאלה מונחים הקשורים לה כדי לבטא השגה קוגניטיבית: "'ראה' ו'הביט' ו'חזה' - שלושת הלשונות הללו נאמרים על ראיית העין, והושאלו שלושתן להשגת

---

6 סדר זה מופיע גם במקרא, דברים ד, כח: "ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן, אשר לא **יראון** ולא **ישמעון**, ולא **יאכלון** ולא **יריחון**". כך סוברים גם רוב חכמי ספרד הפילוסופים, כמו ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לתורה, אשר סבור כי לחוש הראייה יש מן הכוח השמימי העליון, המסוגל לראות בבת-אחת תמונות רבות שלא כשאר החושים: "ושער העין משער השמים, כי ברגע אחד יראה תמונות רבות **רחוקות** עם קרובות, ואין ככה שער האוזניים והאף והחיך והיד" (שמות ג, ו). וראה גם ר' שלמה אבן גבירול בספרו "תיקון המידות", דף ד, וכן הרלב"ג בפירושו לתורה, פרשת "תרומה". אך יש גם הסוברים אחרת, בעיקר אחדים מחכמי המוסר, הנותנים עדיפות לחוש השמע. ראה להלן, סעיף ג.

7 כך גם אריסטו: "והנה **ראייה טהורה יותר** מנגיעה, ושמיעה והרחה מטעימה" (אתיקה י, ה, 1175ב, 38). גם מחקרים פסיכולוגיים מודרניים מעניקים לראייה יתר תוקף במערכת התפיסתית משאר החושים. ראה מאמרם של רוק והריס.

השכל... " (מוה"נ, ח"א ד, עמ' כב).[8] לאור האמור לעיל ועקב היות האדם יצור חזותי מטבעו, רואה הרמב"ם את חוש הראייה כמדיום חשוב ומועיל להעברת תכנים לימודיים וחינוכיים.

להלן נביא דוגמאות אחדות ממשנתו החינוכית:

בהתייחסו לצורת הישיבה בכיתת הלימוד, למשל, ממליץ הרמב"ם שתהיה במבנה הבא: "הרב יושב בראש והתלמידים לפניו מוקפין עטרה, כדי שיהיו כולן **רואין** את הרב **ושומעין** דבריו" (הלכות תלמוד תורה ד, ג). קשר העין הבלתי אמצעי בין המורה לתלמידיו מסייע לתקשורת ההדדית ביניהם; תלמיד אשר עיניו מופנות כלפי רבו, יהיה מוטרד פחות מגורמים המסיחים את הדעת ומפריעים לריכוזו בשיעור. גם האפשרות לקריאה הדדית של שפת הגוף, בין המורה לתלמידיו, יש לה ערך רב בהעברת מסרים חינוכיים ולימודיים, ובקליטת איתותים שהתלמידים משדרים.[9]

הוא הדין לגבי המעמד הטקסי של "**ליל הסדר**", שתכליתו החינוכית - "והגדת לבנך" (שמות יג, ח). הדרך היעילה ביותר להעברת מסרים חינוכיים למסובים היא זו המלווה באמצעי המחשה ויזואליים רבים ככל האפשר, שיש בהם לסייע להעמקת המשמעות הסמלית של החג. לפיכך מדגיש הרמב"ם: "**חייב אדם להראות**[10] **את עצמו** כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" (הלכות חמץ ומצה ז, ח). יוצא אפוא, שלא די בהכרה כללית של נס יציאת מצרים, אלא יש כאן הוראה מפורשת להיעזר בהמחשה חזותית, כדי להפעיל את הדמיון ואת הרגשות הפנימיים, על מנת להוביל את המסובים במנהרת הזמן לתקופה ההיסטורית

---

8 הרמב"ם מביא שם דוגמאות רבות שמונחי הראייה הושאלו בהן כדי לבטא השגה שכלית. מכאן אולי, הסיבה לכך שהמחשבה מכונה "ראייה", ההשכלה - "אור", והנביא - הדמות המסמלת את השלמות השכלית - נקרא "רואה". השווה עוד, "כי לנביא היום ייקרא לפנים הרואה" (שמ"א ט, י).

9 השווה לבבלי, כרתות, ו ע"א: "כי יתביתו קמי רבכון, **חזו לפומיה** דרבכון (=כאשר אתם יושבים לפני רבכם, ראו את פיו של רבכם), שנאמר: 'והיו עיניך רואות את מוריך'" (ישעיהו ל, כ). מטעם זה מסביר הרמב"ם את חובת הישיבה של הסנהדרין בתבנית של "חצי גורן עגולה", "כדי שיהיה הנשיא עם אב בית הדין **רואין** את כולן" (הלכות סנהדרין א, ו).

10 **כך**! ולא "**לראות**" כפי שכתוב במקור התלמודי (משנה, פסחים י, ה). כך גם בנוסח ההגדה שבכתבי יד תימן. הרב קאפח חש בשינוי נוסח זה של הרמב"ם ומעיר שאינו מקרי אלא מכוון להדגיש שהמחשה החזותית מבטאת את האקטואליות של המסרים החינוכיים: "שהכוונה - שהתפעלותו, עליצותו ושמחת לבו משחרור **נפשו ורוחו** מן האליליות וסחיפיה, ושחרור גופו מן ההתמכרות לעבדות לכל סוגיה, צריכים להיות בולטים וניבטים ולא רק בסתרי לבבו" (שם, הערה יח).

הרחוקה. לא בכדי מוסיף הרמב"ם את המילה "עתה", שאינה מופיעה במקור התלמודי, כדי להמחיש את הצורך באקטואליזאציה של הדברים. המגמה החינוכית כאן ברורה: להעניק למסובים תחושת הזדהות אישית עם ההתרחשות של סיפור ההגדה,[11] ולגרות את סקרנות הבנים, כל אחד לפי גילו ורמתו, לשאול שאלות ולקבל תשובות על המשמעות העמוקה של החג, ההיסטורית והערכית-עכשווית:[12]

> מצווה להודיע לבנים, ואפילו לא שאלו... **לפי דעתו של בן** אביו מלמדו. כיצד? - אם היה קטן או טיפש, אומר לו: 'כולנו היינו עבדים כמו **שפחה זו** או כמו **עבד זה** במצרים'... וצריך לעשות שינוי בלילה הזה, **כדי שיראו הבנים וישאלו**... (הלכות חמץ ומצה ז, ג-ד).[13]

מאחר שלחוש הראייה יש השפעה ישירה על הדמיון והמחשבה, רואה הרמב"ם במיצגים חזותיים כמו **המזוזה** הקבועה בפתח ביתו של האדם או **הציצית** שבבגדו, אמצעים שתפקידם למקד את המחשבה בתכליתו כאדם ולעורר את אהבתו לבורא; כי "בכל עת שייכנס ויצא, יפגע בייחוד שמו של הקב"ה **ויזכור** אהבתו" (הלכות מזוזה ו, יד). האדם מטבעו נתון ללחצים נפשיים הדוחפים אותו לנהות אחר סיפוק צרכים חומריים "נמוכים". לפיכך באה הפעולה החוזרת ונשנית של ראיית המזוזה או הציצית,[14] כדי להזכיר לו את תכלית קיומו ולעורר את נפשו

---

[11] דברי הרמב"ם אלה, הם כנראה, המקור למנהג נפוץ במספר קהילות, שהאב עושה פעולות המחזה בליל הסדר. למשל, כורך את המצות בצרור, מניחו על כתפו כמי שבא מן הדרך, והמסובים שואלים אותו: "מנין באת?" והוא עונה: "ממצרים!" וכו'.

[12] ראה דברי הרב קאפח, לעיל בהערה 10 ובהערה הבאה.

[13] ידידי, ד"ר אורי מלמד, הסב את תשומת לבי באשר לריאליזאציה של דברי הרמב"ם. אלה הם דבריו של הרמב"ם עצמו, ואין להם בסיס בשום מקור מספרות חז"ל. למעשה באמצעי המחשה מילולי זה ("כמו שפחה זו, או כמו עבד זה"), משקף הרמב"ם את מציאות זמנו במצרים ואת המבנה החברתי של העולם בזמנו - העבדות כמציאות חיים מקובלת. על עבדים ועל סחר עבדים בחברת הגניזה של מצרים ושל ארצות הים התיכון, ראה מחקריהם של אסף, עבדים; ושל גויטיין, חברה, כרך א, עמ' 130-147. הרב קאפח הבחין כבר בגישתו הדידאקטית המיוחדת של הרמב"ם כלפי השימוש בהמחשה חזותית, ולכן הוא מעיר שם: "המחשה והדגמה זו מיוחדת לדרכו של רבנו, שיש לו העדפה והערכה **למראה עיניים**, ומתוך גישה זו הִרבה לצייר ולשרטט ציורים רבים בספריו, בשבת וכלאים וכלים ואהלות, דבר שאינו מצוי הרבה אצל מחברים שקדמוהו" (הערה ז).

[14] גם במצוות ציצית קיים קשר גומלין בין החושים: הראייה מפעילה את הזיכרון שבכוח "המדמה", וזה מעורר את הפעולה שבכוח "המתעורר". הרמב"ם נתן לכך ביטוי בפסק ההלכה שלו לגבי מצווה זו: "לעולם יהא אדם זהיר במצוות ציצית, שהרי הכתוב שקלהּ ותלה בה כל המצוות כולן, שנאמר: 'ו**ראיתם** אותו **וזכרתם** את כל מצוות ה'" (במדבר טו, לט)" (הלכות ציצית ג, יג). הרמב"ם רומז כאן לתהליך של השפעת חוש הראייה על הדמיון ("וזכרתם") וזה מביא לפעולת הכוח "המתעורר" ("ועשיתם"), כפי שזה מנוסח גם במקור התלמודי להלכה זו: "תניא אידך: 'וראיתם וזכרתם ועשיתם' -ראייה מביאה לידי זכירה, זכירה מביאה לידי עשייה" (מנחות מג ע"ב). וראה עוד בעניין זה להלן בפרק השישי: "המתעורר".

לחשוב כל פעם מחדש על הישגיו הרוחניים ולבחון את התנהגותו המוסרית. המתמיד בקיום מצוות מתוך ריכוז מלא, יגיע בסוף התהליך להשגת השלמות האנושית, "כי בכל אותם הפרטים המעשיים ובחזרות עליהם, תושג **ההכשרה** ליחידים הנעלים, עד אשר ישלמו **השלמות** האנושית..." (מוה"נ, ח"ג נב, עמ' תיא).

מסרים חזותיים הם ישירים, סוחפים ובעלי השפעה על חיי האדם והתנהגותו. לפיכך מוצא הרמב"ם תפקיד פסיכולוגי-חינוכי גם במצוות "**שמחת בית השאובה**".[15] חגיגה זו שנערכה במקדש ברוב עם והדר, מדי ערב בחול המועד סוכות, תכליתה המרכזית הייתה ש"האנשים והנשים כולם באין **לראות ולשמוע**" (הלכות סוכה ולולב ח, יד). המון העם שהתאסף בהר הבית היה, לכאורה, צופה פסיבי במשך האירוע, שהרי "לא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל" (שם); עם כל זה, לניצבים הייתה מעורבות רגשית עמוקה בהתרחשות סביבם. הרושם הוויזואלי שיצרו "גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה", כשהם מרקדים ומנגנים ושרים ואומרים דברי שירות ותושבחות מתוך התלהבות של שמחה, היה מקור השראה עבור כל הצופים ומופת להמון על הדרך ש"ישמח [בה] אדם בעשיית המצווה ובאהבת האל" (שם).[16]

זאת ועוד, אופן התנהגותה של הצמרת הרוחנית ומנהיגי האומה, ה"משפילים עצמם ומקלים גופם" לפני האל, כדוד המלך בשעתו, היה בזה מסר חינוכי רב עוצמה. גדולי ישראל אלה, שהם המודל לחיקוי והסמל להזדהות, לימדו את ההמון שהתבונן בהם, שיעור ב"עבודת ה' מאהבה", המבטאה כפיפות והכנעה מתוך ביטול מוחלט של מידת הגאווה, שאין לה כל ערך למי שעומד לפני האל; כי "כל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו, הוא **הגדול, המכובד, העובד מאהבה**" (שם, טז). ההמון מתרשם שהכניעה לפני האל משחררת מדאגות ומקנָה חירות אמיתית מדאגות וחרדות, הפוקדות את האדם חדשים לבקרים, בבחינת

---

15 כך בכתבי יד טובים של המשנה (ולא "השואבה" כבדפוסים). ראה משנה, סוכה ה, א, מהדורת הרב קאפח.

16 תיאור מפורט של המעמד יש במשנה, סוכה ה, א, ובין השאר נאמר שם: "כל מי שלא **ראה** שמחת בית השאובה, לא ראה שמחה מימיו". ה"מגיד משנה" ירד לסוף דעתו של הרמב"ם בעניין המסר החינוכי-פסיכולוגי של "שמחת בית השאובה", והוא מעיר: "ועיקר הדבר הוא, שאין ראוי לו לאדם לעשות המצוות מצד שהוא מוכרח ואנוס בעשייתן; ויעשה הטוב מצד שהוא טוב; **ויבחר באמת מצד שהוא אמת**. ויקל בעיניו טורחן, ויבין כי לכך נוצר - לשמש את קונו. וכשהוא עושה מה שנברא בשבילו, ישמח ויגיל, לפי ששמחת שאר דברים תלויים בדברים בטלים שאינן קיימים. אבל השמחה בעשיית המצוות ובלמידת התורה והחכמה היא השמחה האמיתית".

"בידך אפקיד רוחי" (תהילים לא, ו). לעומת זאת, "כל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו - חוטא ושוטה" (הלכות סוכה ולולב ח, טו).

לאור זאת, אפשר להבין את הפטור ממצוות ה"ראייה" בשלושת הרגלים, למי שכושר הראות שלו נפגע; "אפילו נסמית עינו אחת, שהרי אין ראייתו שלמה גמורה" (הלכות חגיגה ב, ד). ראייה פגומה אינה מאפשרת את התפעלות הנפש מן המראות והטקסים שנערכו בבית המקדש, כולל הערך המוסף החברתי החשוב של "התקבצות [בני אדם רבים] במקום אחד לחזק את האחווה והאהבה בין בני אדם חיזוק גדול" (מוה"נ, ח"ג לט, עמ' שסג).

באשר **להנאות** הקשורות לחוש הראייה, מסכימים הרמב"ם ואריסטו, שהן עשויות להיות הנאות אנושיות בעלות תוכן רוחני, המשפיעות באופן חיובי על נפש האדם, כפי שזה גם בחוש השמיעה ובחוש הריח. לעומת זאת, שניהם תמימי דעים בגינוי ההנאות הקשורות בחוש המישוש, משום שהן "עבדותיות וחייתיות" (אתיקה ג, י, 1118א, 11); כלומר, משחיתות את המידות ואינן אנושיות: "אבל שאר תענוגות החושים, כגון **הריח והשמע והראות**,[17] הרי אף על פי שהם גופניים, אפשר למצוא בהם אי פעם הנאה לאדם מצד היותו אדם, כפי שבאר זה אריסטו" (מוה"נ, ח"ב לו, עמ' רמז).[18]

ערך רב יש להנאות החושים גם **בריפוי מחלות נפש**, כמו דיכאון ומרה שחורה, המהוות גורם מפריע בריכוז הרוחני של האדם. לכן ממליץ הרמב"ם:

> אם גברה עליו **מרה השחורה**, יסירנה בשמיעת שירים ומיני נגינות, ובטיול בגינות ובנייני פאר, וישיבה עם צורות נאות וכיוצא בזה ממה **שמיישב את הנפש** ומסיר שעמום המרה השחורה ממנה. ויתכוון בכל זה להברות את גופו, ותכלית בריאות גופו כדי שידע [את ה'] (שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנו).

---

17 אין הרמב"ם מזכיר, בהקשר זה, את חוש הטעם, משום שההנאה הכרוכה בו קשורה לחוש המישוש, שעליו נרחיב את הדיבור בהמשך.

18 הכוונה, כנראה, להערתו ב"אתיקה": "המתענגים על מה שנתפס **בראייה**, כגון על צבעים, צורות ותמונות, אינם נקראים לא מיושבים בדעתם ולא פרוצים; אע"פ שגם בדברים אלו אפשר לשמוח במידה הראויה... והוא הדין לגבי מה שנתפס **בשמיעה**... וגם מי שנהנים מן הריחות... ואם יש מי ששום דבר אינו נעים לו... הריהו רחוק מהיות אדם... ואלו המיושב בדעתו הוא בעל מידה אמצעית באותם העניינים" (ספר ג, י, 1118א, 3 ואילך). והשווה עוד שם, ספר י, ה, 1175ב, 38.
תמהני שהרמב"ם מזכיר בהקשר זה את אריסטו ואינו מזכיר גם תלמוד מפורש במסכת ברכות (נז ע"ב), האומר בפירוש: "שלושה משיבין דעתו של אדם, אלו הן: **קול ומראה וריח**".

באשר לערך החינוכי של **האומנות**, אין תמימות דעים בין הרמב״ם ובין אריסטו. אריסטו ייחס לה ערך רב וציין את קרבתה לפילוסופיה, משום שיש בה תכלית חיובית כשלעצמה. הוא רואה באומנות ״כושר יצירה שיש בו משום **שיקול דעת אמיתי**, וחוסר אומנות הוא בהיפוכו של דבר, עשייה מתוך שיקול דעת כוזב״ (אתיקה ו, ד, 1140א, 21). הרמב״ם, לעומתו, מייחס לאומנות ערך משני והיא חשובה בעיניו רק בתנאי שהיא משמשת כאמצעי הרגעה לנפש מן הלֵאוּת הפיזית והרוחנית.[19] הוא סבור שאדם המנצל את האומנות כדי לבדר את דעתו ולפרוק מעליו מועקות נפשיות, נוצרים אצלו תנאים פסיכולוגיים נוחים להשראה רוחנית המשרתת את התכלית האינטלקטואלית:[20]

> אם נתכוון בדבר זה [של קישוט הבית והבגדים] **ליישב את נפשו** כדי שתבריא, ולסלק ממנה חָלְיָהּ כדי שתהיה בהירה וזכה לקבל את המדעים, כדרך שאמרו: ׳דירה נאה ואישה נאה וכלים נאים ומטה מוצעת לתלמידי חכמים׳ (בבלי שבת, כה ע״ב); [וכן, ׳שלושה] מרחיבין דעתו של אדם׳ (בבלי ברכות, נז ע״ב),[21] לפי שהנפש תלאה ותטמטם המחשבה בהתמדת **ראיית** הדברים הקשים... כך גם הנפש צריכה להישקט ולהתעסק בנחת חושים, כגון **ההסתכלות בציורים** ודברים נאים, עד שתסתלק ממנה הלֵאוּת (שמונה פרקים פ״ה, עמ׳ רנז).

עוצמת ההשפעה של חוש הראייה מחייבת זהירות מפני היחשפות **לגירויים חזותיים** סביבתיים, העלולים להסיח את הדעת ממצוות המחייבות ריכוז רוחני. לפיכך פוסק הרמב״ם, שאסור לאדם **להסתכל** בגוף אישה בשעת ״קריאת שמע״ (הלכות קריאת שמע ג, טז). כך הכוהנים, כשהם נושאים כפיהם לברך את העם, עליהם להתרכז: ״לא יביטו בעם, ולא יסיחו דעתן, אלא יהיו עיניהן נגד הארץ כעומד בתפילה״ (הלכות תפילה וברכת כוהנים יד, ז). הוא הדין לגבי העם המתברכים, שאף הם חייבים בריכוז מלא בשעה זו, לכן ״אין אדם רשאי **להסתכל** בפני הכוהנים בשעה שהן מברכין, כדי שלא יסיח דעתו״ (שם).

---

19 אם כי גם הוא מגדיר ב״מורה״ (ח״ג נד, עמ׳ תיג) את האומנות כ״חכמה״: ״שם ׳חכמה׳... נאמר על ידיעת האומנויות [״אלצנאיע״], איזה אומנות שתהיה: ׳וכל חכם לב בכם׳ (שמות לה, י), ׳וכל אישה חכמת לב׳ (שם, שם כה)״.

20 למסקנה זו הגיע פרופ׳ ז׳ הרווי, המציין כי האומנות להרמב״ם, כמו המזון וחיי אישות, היא חיובית רק אם היא ממלאת צרכים מוצדקים המשרתים את התכלית של ״ידיעת ה׳״; לפיכך אין האומנות תכלית לעצמה. הרמב״ם יתנגד להפרזה גם בתחום זה, כפי שהוא מתנגד להפרזה בסיפוק שאר הצרכים הביולוגיים. ראה מאמרו של הרווי, מוסר, עמ׳ 131-138.

21 וגם שם מונה התלמוד: ״דירה נאה ואישה נאה וכלים נאים״.

מסיבות דומות דורש הרמב"ם להימנע מלהיחשף להשפעות חזותיות, בלתי רצויות, העלולות לפגום בהתנהגות המוסרית, במיוחד אלה המעוררים **גירויים מיניים**. לפיכך "נאסר עלינו ליהנות בערווה באיזה אופן שיהיה, ואפילו **הראייה** במטרת הנאה... [כדי ש]לא לעורר הקישוי בשום פנים ואופן" (מוה"נ, ח"ג מט, עמ' שצז). הרמב"ם קובע בעניין זה סייגים התנהגותיים מונעים, כגון שלא "לרמוז בעיניו לאחת מן העריות... או להביט ביופייה... או לראות שערה" (הלכות איסורי ביאה כא, ב).

אדם עלול להתגרות גם כשהוא מסתכל "בבהמה, חיה ועוף, בשעה שמזדקקין זכר לנקבה" (שם, יט), וכן כשהוא "**מסתכל בנשים**, בשעה שהן עומדות על הכביסה. אפילו להסתכל בבגדי צבע של אישה שהוא מכירה - אסור" (שם, כ). חשיפת חלקי גוף נסתרים של אישה או בגד צבעוני של אישה מוכרת לו, עלול לעורר את דמיונו ו"יבוא לידי הרהור" (שם).[22]

חששם של "חסידים הראשונים" וגדולי החכמים מפני גירויים, העלולים להוות מכשול בתהליך התעלותם הרוחנית, אילץ אותם להטיל על עצמם סייגים מוסריים, מעבר לדרישות ההלכה, על מנת להתחסן מפני השפעות של מסרים חזותיים שליליים. הרמב"ם מוצא לנכון לספר עליהם וחורג בכך מן הסגנון המשפטי-תמציתי הרגיל שלו ב"משנה תורה",[23] כדי שהקורא יפנים בתודעתו את הערך החינוכי של סייגים אלה; וכך הוא מספר: "אחד מהן [מן החכמים] התפאר שמעולם לא נסתכל במילה שלו,[24] ומהן מי שהתפאר שלא התבונן מעולם בצורת אשתו".[25] הוא אף מוסיף נימוק פסיכולוגי משלו להתנהגותם - "מפני שלבו פונה מדברי הבאי לדברי האמת, שהן אוחזות לבב הקדושים" (שם, כב).

---

22 השווה עוד לפירוש המשנה, סנהדרין ז, ד (עמ' קכב) על ההגבלות בראיית נשים לשם הנאה. וראה דיון מורחב בעניין זה, להלן, סעיף ו: "חוש המישוש".

23 הרמב"ם מרבה לשבח את התמציתיות וב"מאמר תחיית המתים" הוא מציין בפירוש שזאת שיטתו גם ב"משנה תורה": "כל חיבורינו אינם אלא **קב ונקי**, שאין מטרתנו להגדיל כמות הספרים ולא לאבד הזמן במה שאינו מביא לידי תועלת... מי שמעיין בחיבורנו ["משנה תורה"], כבר ידעתם כי דרכינו תמיד להשמיט את המחלוקות והוויכוחים העיוניים; ואלו יכולנו לרכז משפטי כל התורה בפרק אחד, לא היינו עושים אותן בשני פרקים. והיאך ידרשו ממנו להזכיר את הדרשות וההגדות, והריהם מצויים במקומם..." (קאפח, איגרות, עמ' פט-צ). והשווה גם הלכות דעות ב, ה: "ולא ירבה [המורה] לדבר... ובלא אריכות לשון" ועוד במקומות אחרים.

24 על פי בבלי שבת, קיח ע"ב: "אמר רבי יוסי: מימי לא נסתכלתי במילה שלי".

25 על פי בבלי שבת, נג ע"ב: "מעשה באדם שנשא אישה גידמת ולא הכיר בה עד יום מותה". ובפירוש המשנה לאבות ה, יז, מציין הרמב"ם שזאת הייתה גם תכונתו הפרישותית של אברהם אבינו, שאף הוא "לא נסתכל כלל בצורתה [של שרה] הסתכלות מלאה אלא באותו היום [שבא למצרים]"; לפיכך אמר לה: "הנה נא ידעתי כי אישה יפת מראה את" (בראשית יב, יא).

על אף האמור, אין הרמב"ם מגביל הסתכלות באישה פנויה למטרת נישואין והוא אף מעודד לעשות זאת, "כדי **שיראה** אם היא נאה בעיניו - יישאנה, ואין בזה צד איסור. ולא עוד אלא ראוי לעשות כן, אבל לא יסתכל דרך זנות" (שם, ג).[26] הרמב"ם, בעקבות חז"ל, חושש שאם לא יראה את האישה קודם שיישאנה, הוא עלול לגלות בה לאחר הנישואין, דבר מגונה העלול לפגוע בהרמוניה של חיי הנישואין ולחבל במרקם העדין של התא המשפחתי.[27]

כמו כן אין איסור להסתכל באשתו בתקופת נידתה, אף שהיא באיסור ערווה עליו, "ואף על פי שיש לו הנאת לב **בראייתה**" (שם, ד). הנימוק הפסיכולוגי לכך הוא שאין כאן חשש לגירוי מיני בלתי נשלט, "הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן, אינו בא בזה לידי מכשול" (שם).

תקופת הנידוּת של האישה אינה מחייבת פרישות מוחלטת מניהול תקין ושוטף של חיי המשפחה ומאותן מחוות קטנות, המצביעות על קירבה אינטימית של בני הזוג. ניתוק מוחלט בין הגבר לאישה מכביד על קיום זוגיות תקינה ומהווה "גזירה שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה". לכן "כל מלאכות שהאישה עושה לבעלה - נידה עושה לבעלה" (שם יא, יח), חוץ ממלאכות שיש בהן "קירוב בשר". ולא זו אף זו: "מותר לאישה להתקשט בימי נידתה", ואין חוששים לגירוי הבעל, מאותו נימוק פסיכולוגי הקשור לתפיסה החזותית - "**כדי שלא תתגנה** על בעלה" (שם).

ג. חוש השמיעה: מדיום מרכזי להעברת תכנים קוגניטיביים וחינוכיים

הרמב"ם, כאמור, מדרג את חוש השמיעה במקום השני לאחר חוש הראייה, הואיל והיקף ההבחנה שלו, בהירותו ושליטתו בסביבה מצומצמת יותר.[28] מכל

---

[26] וב"פירוש המשנה" מוסיף הרמב"ם, שההסתכלות הרצויה באשה שאינה נשואה, צריכה להיות "בדרך הצניעות והפרישות מן המותר, כדי שלא ייכשל באיסור" (סנהדרין, שם).

[27] השווה בבלי קידושין, מא ע"א: "אסור לאדם שיקדש את האישה עד שיראנה, **שמא יראה בה דבר מגונה** ותתגנה עליו".

[28] וכבר אמר קוהלת: "טוב מראה עיניים מהלוך נפש" (ו, ט), וכן חז"ל לימדונו: "אינה דומה שמיעה לראייה" (מכילתא, יתרו יט). אך כאמור, יש דעות אחרות בעניין זה וחלק מחכמי ישראל, אשר נטו אחרי הכת הפילוסופית הערבית "אכ'ואן אלצפא" ("האחים הנאמנים"), נתנו עדיפות לחוש השמיעה על פני הראייה. כך ר' נתנאל בירב פיומי, חכם מתימן, שהרמב"ם הפנה לבנו, ר' יעקב בירב נתנאל, את "איגרת תימן" הידועה. הוא ממקם בספרו "גן השכלים" ("בֻּסתאן אלעֻקול") את חוש השמיעה בראש רשימת חמשת החושים, לפני הראייה. ראה קאפח, גן, עמ' לא. גם רבנו יונה גירונדי, בספרו "שערי תשובה", מוכיח מן הפסוקים "מאור עיניים ישמח לב, שמועה טובה תדשן עצם; אוזן שומעת תוכחת חיים, בקרב חכמים תלין" (משלי טו, ל-לא) את עליונות השמיעה על הראייה: "העין אבר נכבד מאוד, כי יראו בה

מקום, חוש זה עולה על שאר החושים הנמוכים ממנו מבחינת היקף הקליטה וכמות המידע שהוא מספק להכרה,[29] ולפיכך מעניק לו הרמב"ם תפקיד חינוכי רב עוצמה, בכל הנוגע לפיתוח חכמה מעשית וערכים מוסריים.[30] כמו כן הפועל "שמע" כמו "ראה", הושאל והורחב כדי לבטא משמעויות גבוהות יותר מן המשמעות הבסיסית של השמיעה הפיזית, כגון "ולא שמעו אל משה" (שמות ו, ט), שמובנו "קבלה וציות". כך גם "גוי אשר לא תשמע לשונו" (דברים כח, כט), "וישמע ה'" (במדבר יא, א) ועוד, המבטאים את "השגת הידיעה".[31]

ברור שהיהדות הדוגלת בסמכות המסורתית ומתבססת על ההתגלות ההיסטורית, תייחס ערך רב ל"שמיעה" כמקור הדעת המועברת מדור לדור. מעידה על כך המשנה הראשונה של "פרקי אבות" הפותחת במילים: "משה **קיבל** תורה מסיני **ומסרה** ליהושע...", אשר משקפות את מטרתה של מסכת זו, כפי שמעיר הרמב"ם: "להודיעך אמיתות **המסורת והקבלה** שהיא אמת, חבורה מפי חבורה" (מבוא למשנה, עמ' טז). דוק ותמצא שהפועל "שמע" נפוץ במקורות היהדות במשמעות של "הבנה, לימוד וקבלה מסמכות עליונה",[32] שביטוייהּ המובהק הוא "שמע ישראל" - משפט המפתח של ההגות היהודית. סביר להניח כי זו גם הסיבה לביטויים השגורים בכתבי הרמב"ם, כמו "מפי השמועה אמרו", "**מפי השמועה** למדו" (הלכות תלמוד תורה א, ב; הלכות ממרים א, ג; ב, יג ועוד הרבה).[33]

המאורות המשמחים את הלב; ונכבדה ממנה **האוזן**, כי ישמעו בה שמועה טובה המדשנת את העצם... ולא ידושן במאור העיניים..." . ראה גירונדי, שער שני, יב.
ובדורנו נתפרסמה עמדתו של הרב דוד כהן ("הנזיר"), הדן בהרחבה בנושא זה ומוכיח כי היהדות מעדיפה את כוח השמיעה על כוח הראייה. הוא סבור, כי "ההיגיון העברי שמעי הוא - לא עיוני, **אקוסטי** - לא אינטואיטיבי-הסתכלותי" (כהן, הנבואה, עמ' ג). לעומת זאת, ההיגיון היווני מבוסס על "העיון, התיאוריא, ההסתכלות והצפייה בעולם ובמעשיו" (שם, עמ' לח). גישה זו של התרבות היוונית אפשרה התנסות אישית וחקירה עצמית ללא מגבלות של אוטוריטה עליונה. תוצאותיה של גישה זו באו לידי ביטוי בגילויים המתקדמים בתחום המדע, וביצירה האומנותית שהייתה מפותחת מאוד ביוון. וראה עוד בעניין זה, זוין, השמיעה, עמ' יא-יד, וכן נהר, ההגיון, עמ' קלב-קלח.

29 ראה מוה"נ, ח"א מז, עמ' ע, שהובא לעיל וכן "פרקי משה", "המאמר הששי", סעיף 94 עמ' 88 - גם כן הובא לעיל.

30 כך סבור גם אריסטו, ראה "על חושים ותחושה", פרק א; "פוליטיקה" 1340א, 28 ואילך.

31 ראה מוה"נ, ח"א מה, עמ' סה, שם מביא הרמב"ם דוגמאות נוספות.

32 מעניין שביוונית כמו בעברית, יש למילה "לשמוע" קִרבה לשונית ל"להישמע" לזולת (ראה "על הנפש", הערות, עמ' 98). כך למשל בעברית: "שמע בני מוסר אביך" (משלי א, ח); "והיה עקב תשמעון" (דברים ז, יב); "והיה אם שמוע תשמעו" (שם, יא, יג) ועוד הרבה.

33 ראה כהן, הנבואה, עמ' ו.

נתבונן עתה במספר דוגמאות ממשנת הרמב״ם, אשר הערך החינוכי-מוסרי של חוש השמיעה בא לידי ביטוי בהן. הרמב״ם, כאמור, מייחס לחוש הראייה תפקיד מרכזי במצוות **העלייה לרגל**, וממשנתו עולה שגם לחוש השמיעה תפקיד חשוב במצווה זו.[34] כך בעניין מצוות ״**הקהל**״, המתקיימת בעלייה לרגל של חג הסוכות במוצאי שנת השמיטה. שם מוסיף הרמב״ם נימוקים חינוכיים משלו לערכה של השמיעה באירוע זה, שאינם מופיעים במקורם התלמודי:

> מצוות עשה להקהיל את ישראל - אנשים, נשים וטף - בכל מוצאי שמיטה כשיעלו לרגל ולקרות **באוזניהם** מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותם במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת... (הלכות חגיגה ג, א).[35]

גם כאן, אדם ששמיעתו לקויה לא יבין את הנאמר בצורה מושלמת ולא תושג לו התכלית של המעמד; לפיכך אי אפשר להכלילו בקטגוריה של המחויבים במצווה זו.[36] ״הגר אשר בשעריך״ (דברים לא, י), לעומת זאת, אף על פי שאינו מבין היטב את תוכן הקריאה בתורה מפי המלך, משתתף במעמד זה כמצוות התורה. את הנימוק החינוכי-פסיכולוגי לכך מטעים הרמב״ם - השתתפות הגרים במעמד המרשים, תכליתה להרגילם ״**להכין ליבם ולהקשיב אוזנם**, לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה, כיום שנתנו בו בסיני״ (הלכות חגיגה, ג, ו). התבשמותו של הגר מן האווירה הרוחנית הגבוהה של מעמד המוני זה, המקביל ל״מעמד הר סיני״,[37] תורמת לביסוס אמונתו ומזרזת את השתלבותו הרוחנית וקליטתו החברתית בקהילה היהודית שהצטרף אליה.

---

34 ראה הלכות שופר, סוכה ולולב ח, יד.

35 וראה שם הערה א׳ של הרב קאפח, אשר הבחין במגמה החינוכית של הרמב״ם, עד כדי חריגה מן המקור התלמודי שבמסכת חגיגה (ג ע״א) ודבקות במקור המקראי האומר: ״למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה׳״ (דברים לא, יב); מן המקרא עולה כי מגמת מצוות ״הקהל״ היא חינוכית: האנשים ״ישמעו״ - במובן ״יקבלו״; והנשים ״ילמדו״, כי אף על פי שהן פטורות מתלמוד-תורה, בכל אופן הן חייבות בידיעה כללית; והטף - אף על פי שאינם בני שמיעה ואינם בני למידה הם מובאים כדי לספוג חוויה חינוכית של ״יִרְאָה״: ״כי עצם ההוד והרוממות השורה במקום... מחדירה בלב הטף יראת ה׳״.

36 שם, ב, ה.

37 הרמב״ם מוצא ערך חינוכי רב בזכירת ״מעמד הר סיני״ לחיזוק האמונה. ראה על כך, למשל, ב״איגרת תימן״, שם הוא מעודד את יהודי תימן: ״... וזכרו מעמד הר סיני... תמיד, והזהירנו מלשכחו... וראוי לכם אחינו לגדל את בניכם על ידיעת אותו המעמד הגדול, ותספרו בכל קהל רוממותו וחשיבותו, **כי הוא ציר הדת** וההוכחה המובילה אל הנכון...״ (קאפח, איגרות, עמ׳ כח).

הוא הדין לגבי "תלמידי חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה", אשר לכאורה, צריכים להיות פטורים מן המעמד, הואיל ולא יתחדש להם מאומה בשמיעת קטעי הקריאה מפי המלך. עם כל זה פוסק הרמב"ם, "שכולן **חייבין לשמוע** בכוונה גדולה יתרה" (שם, שם, ז), אולי כדי לשמש מופת חינוכי לאחרים בייחסם הרציני למעמד. מכל מקום מוצא הרמב"ם תועלת פסיכולוגית גם ל"חכמים הגדולים", שהרי ידיעה טכנית בלבד של התורה לא בהכרח תביא להפנמה של תכניה ולא תעניק את תחושת העכשוויות והרלבנטיות של מצוותיה, אם לא תהיה מלווה בריגושים הנפשיים שהמעמד - המקביל כאמור, למעמד הר סיני - יוצר; הן בשל תחושת הקשר הישיר עם המלך, שליח האל, והן כי "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח). תכלית זו נשמעת היטב בהמשך ההלכה האומרת: "ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שמעה, שהמלך שליח הוא **להשמיע** דברי האל" (הלכות חגיגה ג, ז).

מגמה חינוכית זו מתבררת גם מהדגשתו, שגם "מי שאינו יכול לשמוע, **יכוון ליבו** לקריאה זו" (שם);[38] כי המעמד המרשים כשלעצמו מביאו להתפעלות הנפש ולהשגת המטרה המוצהרת שהיא - "חיזוק דת האמת". דברים כיוצא באלה מוצאים אנו ב"מורה". שם קושר הרמב"ם סביב תכלית זו את טעמי מצוות "עלייה לרגל", "חגיגה" במקדש ו"הקהל":

> אבל תועלת החג הרי טעמה ידוע, במה שיושג באותה ההתקהלות **מהתחדשות התורה** באותה **ההתפעלות** ואחוות בני אדם זה לזה, ובפרט מצוות "הקהל", אשר נתבאר טעמה "למען ישמעו" (מוה"נ, ח"ג מו, עמ' שפח).

לחוש השמיעה יש תפקיד חשוב בזכירת החומר הנלמד, לפיכך מומלץ שלא להסתפק בלימוד ויזואלי, אלא "**כל המשמיע** קולו בשעת תלמודו - תלמודו מתקיים בידו; אבל הקורא בלחש, במהרה הוא שוכח" (הלכות תלמוד תורה ג, יד).

דוגמה נוספת להשפעה העשויה להיות לחוש השמיעה על מצבו הפסיכולוגי-חינוכי של האדם, מוצא הרמב"ם במצוות **שמיעת תקיעת השופר** בראש השנה. אומנם בהלכות העוסקות במצווה הוא פוסק בצורה לאקונית, כמנהגו בדרך כלל

---

[38] וראה הערת ה"לחם משנה" במקום, שאין הכוונה לחֵרש או למי ששמיעתו לקויה, שהללו פטורים, כאמור, מן המצווה, אלא לזה "העומד במקום רחוק מן המלך, שאינו יכול לשמוע משם". המער"ק מעיר כאן שכוונת הרמב"ם לזה "שעתה אינו יכול לשמוע, כגון שכואבים אוזניו וכיוצא בזה".

ב"משנה תורה": "מצוות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה" (הלכות שופר א, א), בלי לתת טעם למצווה. אולם ב"הלכות תשובה" - שיש להן אופי דרשני חינוכי - הוא מוסיף נימוק פסיכולוגי משלו, שאינו מופיע במקור התלמודי;[39] שמיעת קול השופר יש בה כדי לעורר את נפש האדם מתרדמת שגרת חייו היומיומית, לחשבון נפש מעמיק, לשינוי פנימי מהותי - המוביל לתיקון **מידות הנפש** - ולחזרה אל מקורו האלוהי:

> אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר, עורו עורו ישנים משנתכם [נ"א: משינתכם], והקיצו נרדמים מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם, וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם... הביטו **לנפשותיכם**, והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה (ג, ז).

יחד עם זאת, כשם שהתריע מפני השפעות שליליות של חוש הראייה, כך מזהיר הרמב"ם מפני **שמיעת דברים מגונים**; כי "כשם שאסור לומר דבר מגונה, כך אסור **לשומעו**" (מוה"נ, ח"ג מג, עמ' שעו). יש להיזהר במיוחד מפני שמיעת "**לשון הרע**", משום שהשומע נוטה לחשוב שבשמיעה פסיבית אין כל רע, בעוד שלמעשה הוא "חוטא".[40] לא בכדי ראו חכמים בחומרה את "המקבלו יותר מן האומרו" (הלכות דעות ז, ה),[41] שהרי הטיית האוזן ותשומת לבו של השומע מדרבנות את המספר ומכשילות אותו, ונמצא זה "חוטא ומחטיא". אזהרות הרמב"ם המרובות בעניין זה נובעות משכיחות התופעה המחייבת להיאבק בה כדי לצמצמה,[42] אך גם בגלל עוצמת ההשפעה שיש לשמיעה על הנפש; שמיעת מגרעותיו של הזולת וחרפתו, עלולות לשנות את יחס החברה כלפיו עד כדי פגיעה במעמדו ובמצבו

---

[39] התלמוד במסכת ראש השנה, טז ע"א מדגיש בעיקר שתקיעת שופר היא "גזירת הכתוב", בלי לציין טעם למצווה: "אמר ר' יצחק: למה תוקעין בראש השנה? - למה תוקעין?! - רחמנא אמר: תִּקעו!".
ידידי, ד"ר אורי מלמד, הסב את תשומת לבי על חשיבותה של פסקה מיוחדת זו במסורת יהודי תימן. ניסוחה המרגש כל כך ומרטיט את הלב גרם ליהודי תימן להוציאה מתוך הקובץ ההלכתי שנכללה בו, ולקלוט אותה בתוך סידור התפילה שלהם לימים הנוראים. קטע זה נאמר מיד לאחר תקיעות דמיושב, בשני ימים טובים של ראש השנה. ההתפעלות שאוחזת את בני הקהילה באותה השעה, ממזגת היטב בין הצד המעשי וההלכתי של ביצוע המצווה (שמיעת קול שופר) לבין הנימוק הפסיכולוגי של הרמב"ם בדבריו שלעיל. למיטב ידיעתי, רק בני תימן נוהגים כך. והשווה הערתו של הרב קאפח, משנה תורה, כרך א, עמ' תר, הערה יא.

[40] ראה פירוש המשנה לאבות א, טז.

[41] על פי בבלי ערכין, טו ע"ב; שבת נו ע"ב.

[42] השווה לדבריו בהלכות איסורי ביאה כב, יט: "אמרו חכמים: רוב [בני אדם פרוצין] בגזל, ומיעוט בעריות, והכול באבק לשון הרע".

הנפשי. הרמב"ם מודע לקושי שבאטימת האוזניים ולחולשה האנושית הנוטה לשמוע את חסרונות הזולת, לכן הוא ממליץ להתרחק "מבעלי לשון הרע, שאסור לדור בשכנותם וכל שכן לישב עימהם ו**לשמוע דבריהם**" (שם, שם, ט).

גם **להנאות חוש השמיעה**, כמו מוסיקה ערבה ושירה נעימה, יש ערך פסיכולוגי חיובי, כי "אפשר למצוא בהם אי פעם הנאה לאדם מצד היותו אדם, כפי שביאר אריסטו" (מוה"נ, ח"ג לו, עמ' רמז).[43] הרי לתכלית זו נועדו נגינות הלוויים בבית המקדש; הנעימות המוזיקליות שהשמיעו, הֵשרו על המבקר אווירה נינוחה ונעימה, שהביאה להתפעלות רוחנית. בכך הושגה התכלית החינוכית של הביקור - עידון **הנפש והכשרתה** לתיקון מידותיה:

> מטרת השיר - **התפעלות הנפשות** לאותם הדברים; ואין הנפש מתפעלת אלא לנעימוֹת הערֵבוֹת, גם עם הכלים,[44] כפי שהיה הדבר במקדש תמיד... ויתרככו הלבבות הקשוחים וייכנעו (מוה"נ, ח"ג מה, עמ' שפ).

מטעמים דומים יש ערך רב להנאות שבשמיעה גם **בריפוי מחלות נפש**, כמו דיכאון ומרה שחורה, המהוות גורם מפריע לריכוז הרוחני של האדם. שמיעת מוסיקה ערֵבה ושירים היא מצב ש"**מיישב את הנפש** ומסיר שעמום המרה השחורה ממנה, ויתכוון בכל זה להברות את גופו, ותכלית בריאות גופו כדי שידע [את ה']" (שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנו).

גם בהוראות הרפואיות שב"הנהגת הבריאות", ממליץ הרמב"ם לרופא להיעזר בהנאות חוש השמיעה בשילוב הנאות חוש הראייה וחוש הריח, בתהליך הריפוי של כל מחלה: "לא ישכח [הרופא] לחזק... הכוח החיוני בכלי הניגון, ולספר לחולים סיפורים משמחים שירחיבו את **נפשו**... כל זה מחייב כל חולי" (השער השני, סעיף 20, עמ' 50).

המוסיקה שימשה גם את הנביאים כאמצעי להשגת איזונים נפשיים, הדרושים בהכנה להשראה הנבואית שאינה ניתנת להשגה: "לא מתוך עצבות ולא מתוך

---

[43] אתיקה, ספר ג, י; הובא לעיל בנוגע לראייה.

[44] בהלכות כלי המקדש ג, ו, מתאר הרמב"ם את כלי הנגינה במקדש: "ובמה הם מנגנין? - בנבלים וחלילים, וכינורות, וחצוצרות והצלצל...". על משמעות "הנעימות הערבות", ראה רס"ג ב"האמונות והדעות", המאמר העשירי, יח, עמ' שכא; הובא בהערה הבאה.

עצלות אלא מתוך **שמחה**... לפיכך בני הנביאים לפניהם נבל ותוף וחליל וכינור" (הלכות יסודי התורה ז, ח).[45]

עם כל זה, הרמב"ם נאמן לשיטתו המתנגדת לגירוי יצרים בכל צורה שהיא, לפיכך הוא אוסר שמיעת שירים ופיוטים "שיש להם עניין לעורר את התאוותנות ולהללה ולמשוך את הנפש..." (פירוש המשנה, אבות א, טז), הואיל וגירוי יצרים פוגם בנפש "ומעורר למידה פחותה" (שם). בהקשר זה מתייחס הרמב"ם לטעות רווחת בקרב אנשים אחדים בימיו כולל "גדולים וחסידים", אשר פסלו שמיעת שירים בשפה הערבית, אף אם היו בעלי תוכן חיובי, "מן החלק הרצוי"; לעומת זאת, לא מחו בידי אלה ששרו בשפה העברית, "על אף שהדברים האמורים יש בהם מן המוזהר או מן המרוחק". שמיעה סלקטיבית זאת היא "סכלות מוחלטת", משום שלא השפה שהשירים נשמעים בה היא הקובעת אלא **תוכנם** והמסר הפנימי שלהם; כי "אם היה עניין אותו השיר דבר נעלה, חובה לאומרו באיזה שפה שיהיה; ואם היה עניינו מגרעת, חובה לחדול ממנו באיזה שפה שיהיה... " (שם).[46]

התייחסות נרחבת לעניין זה מוצאים אנו בתשובה לאנשי ארם-צובה, ששאלו על שמיעת זמר הישמעאלים. הרמב"ם בתשובתו חוזר על העיקרון המנחה, שאסור לעורר יצרים שליליים בכל אופן שיהיה; "כל מה שמביא להתרחבות הנפש והתרגשותה - אסור... וסיבת זה מבוארת מאוד, לפי שזה **הכוח החשקי** ראוי להכניעו ולהשיבו אחור, ולמשוך בריסנו..." (שילת, איגרות, עמ' תכח).

קביעה חד-משמעית זו סותרת, לכאורה, את כל אשר אמר הרמב"ם ב"משנה תורה" וב"מורה", בשבח המוסיקה ותרומתה להרחבת הדעת ולהתעלות הנפש. האמנם חזר בו מדבריו? - אכן בהמשך האיגרת נראה כי הרמב"ם מציג דעה שונה לחלוטין מזו שבמקורות הנ"ל, ואינו מתחשב בתועלת הנפשית שהמוסיקה מעניקה ליחידי סגולה:

---

[45] על פי בבלי שבת, ל ע"ב; פסחים, קיז ע"א. והשווה לדברי רס"ג על ההשפעה של המוסיקה ההרמונית ("הממוזגת") על תכונות הנפש: "...ומנהג המלכים למזגם [את הנעימות והלחנים], ויהיה מה **שיעוררו** מתכונותיהם כאשר שומעים אותם, כדי להיטיב נפשותיהם להנהגת הממשלה, ולא יטו אותם לרוב רחמנות או אכזריות ולא הפרזת אומץ או מורך ולא תוספת וגירעון בשמחה ובחדווה" (האמונות והדעות, מאמר עשירי, יח, עמ' שכא).

[46] השווה לדבריו ב"מורה": "ולכן אין ראוי להשתמש בטובה הזו [הדיבור והשמיעה] אשר ניתנה לנו לשלמותנו - ללמוד וללמד - בשפל השפלות ובחרפה הגמורה, עד כדי לומר כל מה שאומרים הגויים הסכלים המושחתים בשיריהם וסיפוריהם המתאימים להם; לא למי שנאמר בהם 'ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש' (שמות יט, ו)" (ח"ג ח, עמ' רפט). כאן המקום להעיר, שהרמב"ם אוסר גם את השימוש בפסוקים מן התורה או מ"שיר השירים", כמיני זמר: "לפי שהתורה אסרה לעשות לשון הנבואה מיני זמר במגרעת ובשפלות" (פירוש המשנה, אבות א, טז).

> ולא נביט אל **האחד** היוצא מן הכלל, יקר המציאות, אשר יביאהו זה לידי זהירות הנפש וזריזות ההפעלות להשגת מושכל או לכניעה למצוות הדת - לפי שהדינים התוריים אומנם נכתבו לפי **הרוב והמצוי**... (שם).

ליישוב הסתירה יש לזכור כי השקפתו התכליתית-אינטלקטואלית של הרמב״ם מביאה למסקנה שהמוסיקה והאומנות בכלל, כמו התזונה, חיי אישות וסיפוק שאר צרכיו הביולוגיים של האדם, אינם כאמור, תכלית לעצמם. תפקידם הוא לשרת את התכלית העליונה של הייעוד האנושי בהישגים המוסריים והרוחניים.[47] נשים לב לעובדה שהתיאור המופיע ב״משנה תורה״ מתייחס בפירוש ל״אחד היוצא מן הכלל״, כמו הנביא שהשיג כבר את המדרגה העליונה של שלטון השכל על היצרים ואין אצלו סכנה להידרדרות מוסרית, ואילו באיגרת לאנשי ארם-צובה הוא מתייחס לכלל הציבור. קצרו של דבר, לנביאים ולדומיהם עשויות הנעימות להוסיף שמחת נפש אמיתית, הדרושה בתהליך התעלותם הרוחנית ובהתכוננותם להשראה הנבואית.

הוא הדין ב״מורה״ לתיאור התפעלות הנפש מנגינת הלוויים במקדש, שמתייחס למציאות מוסרית אידיאלית ששררה בתקופה שבית המקדש עמד על מכונו. עם הזמן חלה הידרדרות מוסרית בקרב ״הרוב והמצוי״ של העם, אשר הביאה בסופו של דבר לחורבן המקדש. אחד ממאפייניה של הירידה המוסרית נוצר כנראה, כיוון שהמוסיקה הפכה לגורם מגרה יצרים ולהתגברות התאוות המיניות, במקום להיות מדיום להתעלות רוחנית.[48] נקל אפוא להבין מדוע גזרו חכמים בעקבות החורבן, ״שלא לנגן בכלי שיר כולן, וכל מיני **זמר** וכל **משמיעי** קול של שיר - **אסור לשמען**...״ (הלכות תעניות ה, יד).

עקב הגבלות מחמירות אלה של חז״ל, מעמיד הרמב״ם בתשובתו הנחיות מפורטות לאנשי ארם-צובה בכל הקשור לשמיעת שירה ומוסיקה:

> ובאמת, הסכלות אסור לשמעה אפילו נאמרה בלא שירה. ואם שרים אותה בכלי זמר, יש שם שלושה איסורים: איסור שמיעת הסכלות ונבלות הפה; ואיסור שמיעת השירה... ואיסור כלי הזמר... ואם הייתה הַשָּׂרָה אישה, יש שם איסור חמישי, לאומרם ז״ל: ״קול באישה ערווה״ (בבלי ברכות, כד ע״א), וכל שכן כשהיא שרה ... (שילת, איגרות, עמ׳ תכח).

---

47 והשווה לנאמר לעיל, בהערה 20.

48 ראה שם גם הערתו של הרב שילת בעניין זה, עמ׳ תכח, שורה 10.

השירה היחידה שהותרה על ידי הגאונים, מזכיר לנו הרמב״ם, היא רק זו העוסקת ב״דברי שירות ותושבחות״ לה׳; כך גם בהלכות תענית: ״וכבר נהגו ישראל לומר דברי **תושבחות** או שיר של הודאות לאל וכיוצא בהן על היין״ (ה, יד).[49]

ד. חוש הריח והשפעתו התת-הכרתית על ההתנהגות

תפקידו של חוש הריח, בהיבט החינוכי-מוסרי, מצומצם יחסית, לפיכך אין הרמב״ם מרחיב את הדיבור עליו במסגרת ההתייחסויות שלו לתורת הנפש. מכל מקום גם הוא מסכים עם אריסטו, שהיקף ההבחנה שלו רחב יותר מזה של חוש הטעם או של חוש המישוש הנמוכים ממנו: ״שאין תחושתם נישגת כי אם על ידי מגע״ (מוה״נ, ח״א מז, עמ׳ ע).[50] עם זאת, מציין אריסטו, שחוש הריח הוא החוש המדויק פחות אצל בני האדם, בהשוואה לשאר בעלי החיים:

> חוש הריח הנמצא בנו אינו [חש] **בדייקנות** אלא לקוי [אצלנו] יותר מאשר אצל בעלי חיים רבים. הרי האדם מריח במידה **דלה**, ואינו חש מושא ההרחה אם לא [נלווה אליהם גורם] מצער או מהנה... (על הנפש ב, ט, 421א, 9).

מכל מקום מעמדו של חוש הריח בקבוצה אחת עם הראייה והשמיעה, מעניק להנאה הקשורה בו תועלת המוגדרת כ״אנושית״, וכאמור: ״אף על פי שהם גופניים, אפשר למצוא בהם אי פעם הנאה לאדם מצד **היותו אדם**, כפי שבאר זה אריסטו (מוה״נ, ח״ב לו, עמ׳ רמז).[51] להנאת הריחות הנעימים יש השפעה מרגיעה על האדם, המאפשרת לו את התעלות הנפש; הלא זאת הייתה תכלית הריחות הנעימים של בושמי הקטורת בבית המקדש:

> לפיכך ציוה בהקטרת הקטורת ... כדי לבשם ריחו [של המקדש] וריח בגדי כל העובדים... **כי הנפשות נינוחות מאד לריחות** הבשמים ונמשכות אליהן... שזה גורם להתפעלות כאשר פונים אליו, ויתרככו הלבבות הקשוחים **וייכנעו** (מוה״נ, ח״ג מה, עמ׳ שפ).

---

[49] מעניין שיהודי תימן, אשר העריצו את הרמב״ם וקיבלו את רוב הנחיותיו, הקפידו מאוד בקיום הלכה זו. לפיכך לא השתמשו בכלי זמר כלל, וכל שירתם הייתה של ״שירות ותושבחות״, כדברי הרמב״ם. ראה עוד רצהבי, שירת, עמ׳ 43. וכן הרב קאפח: ״השירה והלחנים בתפילת יהודי תימן״, קאפח, כתבים, כרך ב, עמ׳ 958-960.

[50] כך גם אצל אריסטו; ראה אתיקה י, ה, 1175ב, 38; הובא לעיל בהערה 7.

[51] הכוונה כנראה לדברי אריסטו באתיקה ג, י; הובאו לעיל בהערה 18. והשווה לדברי הגמרא במסכת ברכות (נז ע״ב): ״שלושה משיבין דעתו של אדם, אלו הן: **קול ומראה וריח**״.

ריחות נעימים אף מסייעים בתהליך הריפוי של מחלות, לכן מציע הרמב"ם בהוראותיו הרפואיות המעשיות לכל רופא: "**לחזק הכוח הנפשי בריח הטוב** [עם הבשמים] החמים, כמו המור [המושק] והענבר... בחוליים הקרים או הסמים הקרים, כמו הוורדים... וההדס ... בחוליים החמים (הנהגת הבריאות, השער השני, סעיף 20, עמ' 50).[52]

לחוש הריח יש השפעה על ההתנהגות הבלתי מודעת של האדם, בעקבות שילובם של גירויי הריח בגירויים אחרים. ריחות מוכרים מעלים בנקל בתודעת האדם זיכרון דברים - כמו מאורעות, חפצים ובני אדם - שליוו את האדם בריחות אלה.[53] תופעה זו עלולה להשפיע לרעה על התנהגות האדם, שעה שהיא מפעילה רפלקסים מיניים או תאווה בלתי מבוקרת למאכלים. על כך עמד כבר אריסטו ב"אתיקה":

> המתענגים על **ריחות** הבשמים והתבשילים... [הם] האנשים הפרוצים, כיוון שמכוחם נזכרים הם בדברים שאליהם הם מתאווים. אמנם יש וניכר גם באנשים אחרים שבשעה שהם רעבים, נהנים הם מריח המאכלות; אולם ליהנות בדרך כלל ממשהו כזה, זה דרכו של כל פרוץ שדברים אלה **מעוררים** את תאוותו (שם, ג, י, 1118א, 11).

אמנם אריסטו מוצא, כאמור, בהשתוקקות להנאות שלושת החושים הראשונים - הראייה, השמיעה והריח - תכונה אנושית חיובית, אך הוא מתנה זאת "**במתינות** ולא יותר מן הראוי... וכן לשאר דברים נעימים שאין בהם נזק לבריאות ולתקינות [הגוף]" (שם ג, יא, 1119ב, 14).

גם הרמב"ם מתייחס לתופעות שליליות העלולות להתלוות לחוש הריח, לכן הוא נוקט גישה מחמירה ואוסר על אדם להריח בשמים שעל אישה, "ערווה מן העריות",[54] שמא יגבר יצרו ויבוא לידי עבירה. על מנת לזכור מגבלה זו הוא מוסיף, שאם נאלץ אדם להריח בושם של אישה האסורה עליו, הרי שאין לברך עליו על אף

---

[52] השווה לדברי רס"ג: "ועל דרך זה יהיה מצב **הריח** הנפרד, לכל בעל ריח מהן כוח מיוחד... וכאשר מתערב יסוד כל אחד מהם ביסוד השני, מתמזגות סגולותיהן ונכשרים לתועליות בני אדם (הנבחר באמונות ובדעות, המאמר העשירי, יח, עמ' שכב).

[53] על הקשר בין החושים לדמיון, ראה בראשית פרק זה, הערה 2, ולהלן בפרק החמישי: "המדמה".

[54] ראה הלכות ברכות ט, ח. ה"כסף-משנה" שם מביא את דברי הרשב"א, האומר שלא מצא מקור לחומרה זו, אך הגר"א מצא לכך מקור בתוספתא (עיין הערה כ"ד של הרב קאפח שם). על החשש לגירוי מיני עומד הרמב"ם ביתר שאת בהלכות איסורי ביאה (כא, ב): "ואסור לאדם ... לרמוז בעיניו לאחת מן העריות... ואפילו להריח בשמים שעליה". וראה גם פירוש המשנה לסנהדרין ז, ד.

החובה העקרונית לברך על ריח טוב,[55] "לפי שאסור להריח בהן" (הלכות ברכות ט, ח). מאותם נימוקים וכסייג מפני השפעות חברתיות ורוחניות שליליות,[56] אוסר הרמב"ם להריח "בשמים של עבודה זרה" (שם). מובן שאסור לברך עליהם, אפילו "בשמים של מסיבה של גויים... - שסתם מסיבת גויים לעבודה זרה" (שם, שם, ט).

ה. חוש הטעם והחינוך לפיתוח תאוות החיך

גם על חוש הטעם אין הרמב"ם מרבה לדון מן ההיבטים הפסיכולוגיים-חינוכיים, אולי בשל השפעתו המוגבלת על התנהגות האדם, הקשורה יותר לחוש המישוש. לזה האחרון מקדיש הרמב"ם דיון נרחב, כפי שנראה בהמשך; שהרי "חוש הטעם וחוש המישוש [מקורם] מעצב אחד... מעצבי המוח" (פרקי משה, מאמר ראשון, סעיף 27). למסקנה זו הגיע כבר אריסטו, הטוען כי "גם **הטעמים** הם מעין **מישוש**, כי מושאה הוא מזון, והמזון הוא הגוף המשיש (על הנפש ג, יב, 434ב, 19).[57] לפיכך הוא סבור, שעל אף מיקומו של חוש הטעם אחרי חוש הריח, בגלל מגבלות היקף ההבחנה שלו, הטעימה מדויקת יותר אצל האדם מן ההרחה, "כיון שהיא מעין מישוש וחוש זה הוא המדויק ביותר" (על הנפש ב, ט, 421א, 19).

מכל מקום, במסגרת ההדרכה החינוכית לריסון הנטיות לתענוגנות, המכשילות את הייעוד האנושי, מתייחס הרמב"ם גם לצורך ב"הפסקת התאוותנות וההפקרות **בדרישת היותר ערב** ועשיית תאוות האכילה והשתייה תכלית" (מוה"נ, ח"ג לה, עמ' שנה). אומנם קיומו הפיזיולוגי של האדם מחייב אכילה ושתיה, אך עליו להישמר מהתפקרות לתאוות והעדר שיקול דעת. אדם מחונך מגביל עצמו לאכילה

---

55 כך הוא פוסק: "אסור לאדם להריח ריח טוב קודם ברכה" (הלכות ברכות ט, א). וראה הערה כ"ד של הרב קאפח בהלכות ברכות ט, ח, המביא את דעת הכנה"ג שהקל לברך על בשמים שעל הערווה, כל זמן שאינו נוגע בה.

56 כרופא נפש, הרמב"ם מודע להשפעה הקריטית שיש לסביבה החברתית על האדם, לכן הוא מרבה להזהיר מפני השפעות שליליות של חברה בלתי מהוגנת. השווה להלכות דעות ו, א; הובאו לעיל, פרק שלישי, הערה 34.

57 כך גם שם, ספר ב, ג, 414ב, 6: "כי המישוש הינו החוש השייך להזנה... שהרי לא הרעש (השמיעה), ולא הצבע (הראייה) ולא הריח, תורמים דבר להזנה. ואלו הטעם הוא אחד הדברים המשישים". דומני שאין היום הסכמה עם קביעה זו של אריסטו, ומקובל שגם לריחו של המזון ולמראהו יש חשיבות רבה לתזונה של האדם. נראה שגם הרמב"ם אינו מסכים עם אריסטו בעניין זה, שהרי הוא מחייב, כאמור, להקפיד על אופן ההגשה של המזון ועל ריחו. ראה הלכות מאכלות אסורות יז, כו-כז; הובא לעיל בפרק שלישי, סעיף ו.

ושתייה שיש בהן "על היותר מועיל וכפי צורך התזונה לא **כפי ההנאה**" (שם, ח, עמ' רפח).

גם אריסטו עקבי בגינוי ההתמכרות לתאוות, ובכלל זה התאוות הקשורות לחוש הטעם, והוא רואה בשקועים בהן: "**פרוצים** [הנהנים] ממילוי תאוותם שכולו מתבצע דרך הנגיעה, הן במאכל, הן במשתה, הן במשגל" (אתיקה ג, י, 1118א, 27).

חולשת אנוש למאכלים טעימים מביאה את הרמב"ם להזהיר מפני הפרזה בלתי מבוקרת בהם, העלולה לפגוע בבריאות ואף לסכן את החיים: "לפי שאדם אם ניגש ואכל מאכל ערב לחיך, ריחו טוב, מאכל תאווה והוא מזיק, ואפשר שיהא גורם **למחלה** מסוכנת, או אף גם **לאיבוד** לגמרי" (שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנו).

כמחנך מנוסה, אין הרמב"ם מסתפק באמצעי שכנוע מאיימים, אלא פונה גם לרגש הכבוד האנושי ומסביר שהתמכרות למאכלים טעימים, ללא בקרה שכלית, מורידה את האדם לרמת 'נמשל כבהמות נדמו'. לפיכך עליו להקפיד בברירת המזון המועיל ולאו דווקא את זה הערב לחיך; או אז: "תהיה פעולתו אנושית אם אכל את המועיל בלבד... וזו פעולה בהתאם **למחשבה**, ובזה ייבדל האדם מזולתו" (שם).

ב"פרקי משה" נוקט הרמב"ם באמצעי שכנוע חיוביים ומגדיר את האיש השקול, שאין תכליתו "בקשת היותר ערב" - "חסיד"; התנהגותו המרוסנת שומרת על בריאותו, לכן "ימעט שיצטרך לרופא, ויהיה בריא תמיד" (מאמר שבעה עשר, סעיף 20, עמ' 215).

עם כל זה אין הרמב"ם מתנגד למאכל ערב, אם הוא עומד בקריטריונים הרפואיים ומועיל לבריאות האדם: "ואם יזדמן שיהא **ערב** הרי טוב, או שיתכוון ליותר ערב בהתאם למדע **הרפואי**, כגון שנחלשה תאוותו למאכל אז יעוררהו במאכלי תאווה **ערבים**" (שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנו).

1. חוש המישוש: יעד חינוכי מרכזי לשליטה על הלהט המיני

התחושות של המישוש יכולות להתעורר עקב גירויים הבאים מן הסביבה החיצונית של האורגניזם, כמו מגע וכדו', אך גם מתוך גופו הוא - כמו לחץ, מתח וכדו'. חוש המישוש מסייע לאדם לאבחן פני שטח או מירקם של עצמים וחומרים, אך לא כל התחושות מגיעות לתחום ההכרה של האדם. לאותן התחושות המגיעות

לתודעת האדם מתלווים לעתים גם תכנים נפשיים כמו: נעים, לא נעים; מושך, דוחה וכדו'.

מבחינת הדיון החינוכי-מוסרי חוש המישוש הוא החשוב ביותר משום שהוא כולל את ההנאות הקשורות לדחף המיני. אומנם הוא מדורג, כאמור, במקום הנמוך ביותר בסולם החושים, הואיל והוא משותף גם לבעלי החיים הפרימיטיביים, שאין להם את שאר החושים, אך מבחינה ביולוגית, אריסטו מעריך אותו כחוש החשוב ביותר, כיון שהוא החוש היחידי ההכרחי לקיומם של בעלי החיים.[58] חיוניות חוש המישוש נובעת מן הקשר שלו להזנה, שאינה אפשרית בלעדיו. לא כן שאר החושים, שאפשר, לדעת אריסטו, להתקיים גם בהעדרם:

> שהרי היצורים ניזונים כולם ב[גופים] מוצקים או נוזליים, חמים או קרים והמישוש הוא החוש שלהם... בלי כושר **המישוש** אף אחד משאר החושים אינו קיים, אבל המישוש קיים בלעדיהם (על הנפש ב, ג, 414ב, 7).[59]

אובדנו של חוש זה עלול לגרום למותם של בעלי החיים, גם משום שהשפעה לא מתאימה של איכויות מישושיות, כמו קור וחום, מסוכנת ויכולה להרוס את שווי המשקל האופייני לאורגניזם החי. כדי למנוע זאת יש צורך בחוש שיתפוס השפעות אלה בעוד מועד: "לכן ברור כי רק כאשר חוש זה נשלל מבעלי החיים הם **בהכרח מתים**" (שם, ג, יג, 435ב, 4).

לחוש המישוש של האדם יש מעלה נוספת. לדעת אריסטו, הוא המדויק ביותר ועולה בדייקנות ההבחנה שלו אף על שאר בעלי החיים: "בשאר [חושיו האדם] נחות ביחס לרבים מבעלי החיים, אבל באשר **למישוש**, הוא מצליח לדייק בו הרבה יותר משאר [בעלי החיים]. מסיבה זו הוא בעל החיים הנבון ביותר"... (על הנפש ב, ט, 421א, 20).[60]

מכל מקום תרומת "המישוש" לתודעה פחותה מזו של שאר החושים ולפיכך מדרג

---

[58] ראה "על הנפש": "ישנו [חוש] אחד הכרחי ביותר, הוא חוש המישוש" (ספר ב, ב 414א, 4).

[59] זו גם דעתו של אבן-עזרא בפירושו לתורה, על הפסוק: "ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם... אשר לא יראון ולא ישמעון, ולא יאכלון ולא יריחון" (דברים ד, כח). על כך אומר אבן-עזרא: "הזכיר הארבעה רגשות (=חושים), ואין צורך להזכיר החמישית [המישוש], כי היא עבה מכולם. ועוד, כי היא **שורש חיי הגוף**".

[60] הקשר בין חוש המישוש והאינטליגנציה נעוץ, אולי, בהיות חוש המישוש הבסיס למערכת התפיסה כולה. תנאי לאינטליגנציה גבוהה הוא תפקוד טוב של מערכת זו. נראה כי מסיבה דומה, בעלי העור הקשה, שאצלם חוש המישוש רגיש פחות, הם אינטליגנטים פחות. באופן כללי, האדם נחשב כבעל עור רך ביותר (שם, בהערות).

אותו הרמב"ם במקום הנמוך ביותר, כי בדיון העוסק בסדר התכליתי של החושים, הוא מעוניין בחשיבות **ההכרתית** של החוש ולא בערך הביולוגי שלו.

הרמב"ם מרבה להתריע מפני הסכנה הכרוכה בהתמכרות להנאות הדחפים המיניים הפרימיטיביים הנובעים מחוש המישוש, ומגדירן, בעקבות אריסטו, כ"חרפה" למין האנושי, משום שהן פוגמות את הנפש:

> חוש המישוש אשר באר אריסטו בספר המידות ואמר כי החוש הזה **חרפה** הוא לנו, וכמה יפה מה שאמר וכמה נכון שהוא חרפה, לפי שהוא לנו מחמת היותנו בעלי חיים לא יותר, כשאר הבהמות, ואין בו מאומה מעניין האנושיות (מוה"נ, ח"ב לו, עמ' רמז).[61]

הערה זו של אריסטו חוזרת מספר פעמים ב"מורה", משום שהרמב"ם מזדהה עם חששותיו להשתעבדות חייתית בהנאות חושניות הפוגעות ביישוב הדעת, הדרוש לאדם לשם עיסוקיו הרוחניים.[62] כך משתמע, למשל, מדברי אריסטו ב"אתיקה":

> הנה יישוב הדעת והפריצות עניינם באותן ההנאות שבהן יש חלק לשאר בעלי החיים, ושבשל כך נראות **עבדותיות וחייתיות**... שכולו מתבצע דרך הנגיעה, הן במאכל, הן במשתה, הן במשגל... שהיא מצויה בנו לא מצד היותנו **בני אדם**, אלא מצד היותנו בעלי חיים... (ג, ו, 1118א, 24).

הרמב"ם, שבתורת המידות שלו נוטה, יותר מאריסטו, למוסר פרישותי, מסתייג ביתר תקיפות מהתעסקות סקסואלית ושאר תענוגות גופניים. הוא מגנה את אלה המתכוונים לסיפוק יצרים לשמם משום שבכך הם: "**ביטלו כל התבוננות** ומחשבה במושכל ועשו תכליתם אותו החוש שהוא חרפתנו הגדולה... ואין להם מחשבה ורעיון כי אם באכילה **ותשמיש** ולא יותר" (מוה"נ, ח"ג ח, עמ' רפז).

גם אריסטו ב"אתיקה" קבע שהשתעבדות לתאוות פוגמת את הנפש האנושית ומונעת ממנה את היכולת לריכוז שכלי כי: "כשהתאוות חזקות ואלימות, הריהן **מדיחות** את כוח **המחשבה**" (ג, יב, 1119ב, 5). הרמב"ם מוסיף ואומר, שהלהיטות אחר התאוות פוגעת לא רק במחשבה, אלא גם משחיתה את המידות והורסת את בריאות הגוף והנפש:

---

61 וראה עוד בעניין זה בהרחבה שם, ח"ב פרק מ; וח"ג פרקים ח, מט.

62 ליאו שטראוס הבחין שהרמב"ם מזכיר הערה זו של אריסטו לא פחות מארבע פעמים ב"מורה" בצורה אוהדת, והסיק מכאן על מגמתו הסגפנית של הרמב"ם, במיוחד מתענוגות סקסואליים. ראה שטראוס, עמ' 75.

> וכבר ידעת כי רוב להיטות ההמון והתפקרותם אינה אלא בזלילה במאכל ובמשתה ובתשמיש, וזה הוא המבטל את **שלמות האדם** הסופית (=השכל), והמזיק לו גם בשלמותו הראשונית (=הגוף),...[63] יבטלו התשוקות העיוניות , **וייפסד הגוף** ויאבד האדם בטרם בוא עתו הטבעי לו (מוה״נ, ח״ג, לג, עמ׳ שנא).

על הנזקים האקוטיים לבריאות הגוף, שהלהיטות לתאוות המשגל גורמת, מרבה הרמב״ם להתריע בעיקר בכתביו הרפואיים,[64] אך גם ב״מורה״ ובחיבורים ההלכתיים. הנה, למשל, בהלכות דעות הוא מזהיר:

> **כל השטוף בבעילה** זקנה קופצת עליו וכוחו תשש ועיניו כהות וריח רע נודף מפיו ומשחיו ושער ראשו וגבות עיניו וריסי עיניו נושר... ושיניו נופלות והרבה כאבים חוץ מאלו באין עליו. אמרו חכמי הרופאים: אחד מאלף מת בשאר חולאים והאלף מרוב תשמיש. לפיכך צריך האדם להיזהר אם רצה לחיות בטובה... (ד, כז-כח).

יתרה מזאת, התפרקות מינית וכניעה לדרישות היצרים הנמוכים פוגעת, גם בשלוות הנפש ומשבשת את המרקם החברתי; בעטיים ״**יתרבו הדאגות והיגונות**, ויתרבו **הקנאות והשנאות והמחלוקות**... ״ (שם).

אם כן, האם יש דרך חינוכית, המסייעת להתגבר על דחפים ביולוגיים אנושיים חזקים אלה, שרוב בני האדם להוטים אחריהם?

הרמב״ם מרבה להציע פתרונות יעילים לריסון הדחף המיני. בראש ובראשונה הוא ממליץ על **חינוך להרגלים** מרסנים כבר בגיל הרך, אשר, עם הזמן, ישתרשו בנפש כתכונות טובות. היצור האנושי, לא נולד עם תכונות מסוימות לפי ש״אי

---

63 על ״השלמות הראשונית״ ו״השלמות הסופית״, ראה שם, פרק כז, עמ׳ שלז.

64 ראה למשל, ב״הנהגת הבריאות״: ״עניין רוב האנשים במשגל - ידוע, כי אין בינם [אף אחד] שיכוון בו ל[שם] הנהגת הבריאות, וגם לא בעבור קיום העולם, כי אם להימשך אחר התאווה.... וכבר התבאר ליודעים, כי המשגל מזיק לאנשים כולם... ״ (השער הרביעי, סעיף 9, עמ׳ 74). כך גם ב״ספר הקצרת״: ״אך המשגל... לרוב השתמש אדם בו ללא צורך, אלא לתאווה גרידא... ״ (הפרק הראשון, עמ׳ 74). השווה גם לדבריו בעניין זה ב״מורה״: ״ויהיה זה [התאוות] סיבה לכל התחלואים והפגעים הגופניים והנפשיים״ (ח״ג יב, עמ׳ רצו). כך גם רס״ג ב״אמונות ודעות״: ״שהוא [המשגל] מזיק לעיניים... ומחליש את הכוח... ומרפה את הגוף ומכלהו במהירות ומחיש את הזקנה... (מאמר עשירי, ו, עמ׳ רצט). גם בהנחיותיו למלך ישראל, האמור להנהיג ולשמש מופת לאזרחיו גם מבחינה מוסרית, מזהיר הרמב״ם לבל ״יהיה שטוף בנשים - אפילו לא הייתה לו אלא אחת, לא יהיה מצוי אצלה תמיד כשאר הטיפשים... שלבו הוא לב כל קהל ישראל״ (הלכות מלכים ומלחמותיהם ג, ו).

אפשר שיהא האדם מראשיתו בטבעו בעל מעלה או בעל מגרעת" (שמונה פרקים פ"ח, עמ' רס), כפי שאינו נולד בעל מלאכה מסוימת. את תכונותיו רוכש האדם עם הזמן בסביבתו הקרובה ואישיותו מתעצבת ממה שהוא "מתרגל בלי ספק **מקטנותו** למעשים בהתאם לנוהג משפחתו ואנשי עירו" (שם, פ"ד, עמ' רנב).[65]

המלצה פסיכולוגית-חינוכית דומה נותן גם אריסטו להורים ולמחנכים, המכוונת ליצירת סביבה חינוכית חיובית לילד והקניית הרגלים טובים כבר בגיל הרך, כי "אם **מגילו הצעיר** ביותר הורגל אדם לנהוג בדרך זו או זו; ההבדל הוא רב מאוד, או ביתר דיוק, הוא **קובע הכל**" (אתיקה ב, א, 1103ב,24).

במקום אחר מנמק אריסטו את המלצתו להתחיל את החינוך המרסן כבר בגיל מוקדם, כיון שבשלב זה טרם בשל השכל די הצורך, והילד עדיין נשלט על ידי תשוקותיו הטבעיות. לפיכך אם לא נחנך אותו לעידון היצרים בגיל צעיר הם יתחזקו בנפשו וייהפכו לטבע מגונה, עד כדי דחיקת יכולת השליטה והאיזון של המחשבה גם בתקופת הבגרות:

> **הילדים** חיים להם לפי **צו תאוותם**, ובהם תחזק ביותר התשוקה להנאה. מכאן, שאם זו [התשוקה] לא תיעשה צייתנית ותקבל עליה מרותו של היסוד המועד לשלטון (=השכל), היא עתידה להתעצם מאוד; כי התשוקה למהנה, במי שנטול הגיון המחשבה (=הילד), לא תדע שובע... וכשהתאוות חזקות ואלימות, הריהן מדיחות את כוח המחשבה... וכפי שהילד חייב לחיות לפי הדרכת הפדגוג, כן על היסוד התאוותני לחיות לפי **הדרכת ההיגיון**... (אתיקה ג, יב, 1119ב, 5 ואילך).

לצורך הקניית הרגלים טובים, על ההורים להקרין סמכותיות ולהציב גבולות ברורים ומוגדרים לתשוקות ילדיהם. כמו כן עליהם להקפיד על הרחקת הילדים, כבר בגיל מוקדם, מהרגלים מגונים וממכרים, טרם ייקבעו לתכונות בנפשותיהם. לפיכך מצווה האב "לגעור בו [בבנו] ולהפרישו כדי **לחנכו** בקדושה, שנאמר (משלי כב, ו): 'חנוך לנער על פי דרכו'" (הלכות מאכלות אסורות יז, כח).[66]

---

[65] על הקשר בין חינוך להרגלים עומד הרמב"ם בפירושו למשנה: "ועניין **החינוך-ההרגל**... והושאלה מילת 'חינוך' בדברים אלה להתחלת העשייה... על דרך הדמיון לאדם בתחילת לימודו מדע מסוים או מידה מסוימת, **שיתרגל** בהם עד שייקלטו בו כתכונה" (מנחות ד, ד). השווה לאלפאראבי ב"פצול אלמדני", סעיף 9, הובא להלן בפרק ששי, הערה 31; השווה גם אתיקה ב, א, 1103א, 19 ואילך, הובא גם כן שם.

[66] וראה שם את הערת הלח"מ, שאין להלכה זו מקור תלמודי אלא: "זוהי סברת רבנו ראויה לו".

כיון שלהרגל יש, אפוא, השפעה קריטית על תכונות הנפש, ממליץ הרמב״ם לרסן את התאוות החושניות על ידי חינוך להרגלים של **הסתפקות** בדברים ההכרחיים לקיום הגוף. צרכיו החיוניים של האדם מוגדרים על פי כללי הבריאות ולרוב ניתנים להשגה בטבע בקלות יחסית. לעומת זאת, ההרגלים למותרות ״באכילה ובשתייה ובתשמיש״ מפריעים את שלוות הנפש של האדם וגורמים לו סבל רב ועגמת נפש, משום ש״אין להם סוף״. במילים אחרות, ככל שאדם מתרגל למותרות, לא יצליח לעולם לספק את תאוות נפשו וישאף תמיד להוסיף עליהן, במיוחד את מה שהוא רואה אצל אחרים. נמצא שכל ימיו של משולל הרסן יהיו בסבל ומכאובים על שאינו מצליח להשביע תאוותיו, ופעמים הוא אף ייאלץ להיכנס להרפתקאות מסוכנות כדי להשיגן:

> מה שהנפש **מתרגלת** לדברים **שאינם הכרחיים**, ונעשים לה נוהג, ותושג לה תכונת התשוקה למה שאינו הכרחי לא לקיום הפרט ולא לקיום המין, ותשוקה זו **אין לה סוף**[67]... ולא יחדל כל סכל נבער מדעת בדאגה ויגון על שלא הצליח לעשות כמו שעשה פלוני מן המותרות, ועל הרוב יביא עצמו לידי סכנות גדולות... (מוה״נ, ח״ג יב, עמ׳ רצו).[68]

גם **האדם השלם** אינו מחוסן בפני השפעות שליליות של הרגלים בדרישה למותרות, וגם אצלו ההרגלים עלולים ליהפך לתכונות מושרשות בנפש עד כדי פגיעה בהישגיו הרוחניים. לפיכך, אם יתמקד יתר על המידה אפילו בצרכים החיוניים ״ייחלשו בו התשוקות העיוניות וידעכו, ויהי לימודו בהם ברישול ורפיון וחוסר חשק, ועל ידי כך לא ישיג מה שיש בכוחו להשיג, או ישיג השגה משובשת ומבולבלת... ״ (מוה״נ, ח״א לד, עמ׳ נד).

אולם, כאמור, הטפות והדרכות בלבד אינן מספיקות, ואפילו חזות קשה ומאיימת על התוצאות הקשות של התנהגות בלתי מרוסנת אינם תמיד יעילים בבלימת דחפים פיזיולוגיים חזקים. לפיכך, סבור גם אריסטו, שיש להכניס את הילד כבר בגיל רך תחת משטר של **חוקים** חינוכיים מרסנים. כך יתעצמו הסיכויים כי בבגרותו לא יהיו עליו למעמסת יתר, שיתקשה לשאת אותה:

---

[67] השווה למאמר חז״ל: ״אמר ר׳ יודן בש״ר איבו: אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאוותו בידו, אלא אן אית ליה מנה (=אם יש לו מאה זוז), בעי למעבד יתהון תרתין מאוון (=רוצה לעשותן מאתיים); ואי אית ליה תרתי מאוון, בעי למעבד יתהון ד׳ מאה...״ (קה״ר א, לד [יג]).

[68] והשווה לדבריו ב״פרקי משה״ על נזקי ההרגלים החושניים: ״ההפסד יקרה במידות **מהרגל** הדברים הרעים במאכל ובמשתה, ובהתעמלות ובראיית מה שיראהו, ובשמיעת מה שישמע; ופעמים רבות יהיו המידות הרעות סיבות **לחוליים** (מאמר שבעה עשר, סעיף 18, עמ׳ 214).

> קשה לזכות מימי הילדות להדרכה נכונה לסגולה טובה, אם אדם איננו מתחנך **במשטר של חוקים** שכך טיבם. שהרי אורח חיים מתון וקשוח איננו נעים לרוב בני האדם, ובצעירותם לא כל שכן. לכן צריך היה שגידולם ועיסוקיהם ייקבעו בחוקים; שאם ייהפכו להרגל, שוב לא יהיו **מצערים**... הרי רוב בני האדם מצייתים יותר להכרח משלדברי הטפה, ולעונש יותר משלעובדה שכך נאה (שם).

ניתוח פסיכולוגי זה, על חומרת ההרגלים לתאוות ותוצאותיהן ההרסניות לאדם ולסביבתו, מסבירה את גישתו השלילית התקיפה של ה"מורה" כלפי הלהיטות לתענוגות סקסואליים. גישה שלילית זו אינה ניכרת כל כך במקורות ההלכתיים "משנה תורה" ו"פירוש המשנה", שם מציג הרמב"ם גישה מתונה - חיובית יותר - כלפי חיי אישות **תקינים**, כשאין מגמתם סיפוק יצרים גרידא, אלא חיבור והידוק הקשר בין בני הזוג. יחסים כאלה המתנהלים במסגרת ההנחיות המוסריות של התורה והסייגים שהוסיפו עליהם חז"ל, מגיעים לדרגת "קדושה", ששכרם המובטח הוא: צאצאים בעלי מידות טובות "ראויים לחכמה ולחסידות". הבה נתבונן בדבריו בהלכות "דעות":

> אף על פי שאשתו של אדם מותרת לו תמיד, ראוי לו לתלמיד חכם שינהיג עצמו **בקדושה**, ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול אלא מלילי שבת ללילי שבת... ולא יקל ראשו... ולא יאנוס אותה... ויבעול בבושה... כל הנוהג מנהג זה, לא די **שקידש נפשו וטיהר עצמו ותיקן דעותיו**, אלא שאם היו לו בנים, הוין **נאים וביישנים**, ראויים לחכמה ולחסידות. וכל הנוהג במנהגות שאר העם ההולכים בחושך, הוין לו בנים כמו אותם העם (ה, ו-ט).

להרגלים התנהגותיים יש, לדעת הרמב"ם, השפעה מכרעת על תכונות הנפש.[69] לפיכך הורים מוסריים, אשר תאוותיהם נשלטות ומונהגות על ידי שכלם וחייהם האינטימיים מתנהלים בהרמוניה, מובטח להם שנטיות נפשיות חיוביות אלה יעברו בירושה גם לצאצאיהם. זאת ועוד, כאשר מגמת חיי האישות היא סיפוק הדחף הביולוגי הטבעי: "שיתכוון לפלוט העודף בלבד", ולא התפרקות יצרים מופקרת, יש להם אף מעלה של קדושה, שבהכרח משפיעה לטובה על תכונות הבנים: "שמוסיף **בבנים טהרה** ופרישות ויושר מידות" (פירוש המשנה, סנהדרין ז, ד, עמ' קכד).

---

[69] וראה עוד להלן בפרק השישי: "הכוח המתעורר", סעיף ה, דיון על כוחו של ההרגל ועל דרכי החינוך להרגלים טובים.

קיום חיי מין הוא **צורך פיזיולוגי** חיוני,[70] הן לאיש והן לאישה, שיש לספקו בדיוק כפי שיש לספק את שאר הצרכים הביולוגיים, כאכילה ושתייה. אלא שלא כצרכים האחרים התלויים באינדיבידואל, חיי המין בנויים על שני שותפים ושולטים בהם גם רגשות חברתיים, המחייבים קשר נפשי רגשי. לכן רואה הרמב״ם חובה להנחות את בני הזוג להתחשבות הדדית ברגשות זולתם ובדרישת טובתו. הוא מאמין, שאם רגשות אלה יהיו דומיננטים במערכת היחסים של האיש והאישה, ולא רק רגשות מיניים פרימיטיביים, תושג זוגיות מאושרת והרמוניה משפחתית מושלמת. הנה דוגמה מ״משנה תורה״ להדרכת בת הזוג ליחסים אינטימיים מאושרים:

> ולא תמנע מבעלה כדי לצערו עד שיוסיף באהבתה, אלא נשמעת לו **בכל עת שירצה**... וזהו דרך בנות ישראל ובני ישראל **הקדושים** הטהורים בזיווגן. ובדרכים אלו יהי יישובן נאה ומשובח (הלכות אישות טו, כ).

בתנאים פיזיולוגים מסוימים, סיפוק הדחף המיני של הגבר הוא אף חובה רפואית; ״לפיכך אינו בועל כל זמן שיתאווה אלא בכל עת שידע שהוא **צריך** להוציא שכבת זרע כמו דרך **הרפאות** או לקיים את הזרע״ (הלכות דעות ג, ט).[71] הרמב״ם אף מגדיר ביתר דיוק את המצב הפיזיולוגי-רפואי המצריך קיום יחסי אישות, זאת כאשר ״הוא **מתקשה** הרבה שלא לדעתו... צריך שיבעול, ורפואה לו שיבעול״ (שם ד, כח). יוצא, אפוא, שסיפוק הדחף הביולוגי לא צריך לנבוע מתשוקות דמיוניות אלא מצורך פיזיולוגי אובייקטיבי - ״שלא לדעתו״ - כאשר הוא סובל ממצב גופני לא נוח.[72]

---

[70] ראה התלמוד במסכת יומא (סט ע״ב), המתאר את ניסיונם של אנשי כנסת הגדולה בימי עזרא הסופר לבטל את יצר הרע של הדחף המיני. הם חזרו בהם, כי נוכחו לדעת שבלעדיו לא יהיה קיום לעולם, לפיכך הסתפקו במיתונו.

[71] הראב״ד משיג כאן: ״וכן למצוות עונה״; כלומר, הוא מבקר את הרמב״ם על שזה האחרון מחייב את קיום היחסים המיניים רק כדי לספק את הצורך הרפואי של האיש או להעמדת צאצאים, אך מתעלם מצרכי האישה, שגם היא חובה דתית המעוגנת בהלכה. וכבר השיב על כך ה״כסף-משנה״, שמצוות ״עונה״ נידונה במקומה, ו״לא חשש רבנו להזכיר כאן העונה שהוא חייב בה, ועוד יתבאר דינם בהלכות אישות, וכאן לא דבר אלא בדברים שעושה ברצונו בלי חיוב״. וראה הלכות אישות יד, א-ב וכן הלכות איסורי ביאה כא, יב, שהבאנו בהמשך.

[72] מן הראוי להדגיש, כי התחשבות זו בצרכים הפיזיולוגיים-רפואיים של דחף המין, מוגבלים אך ורק למסגרת ברית הנישואין. על קיום יחסי אישות שלא בחופה וקידושין, נוקט הרמב״ם עמדה תקיפה ומחמירה במיוחד. הדבר ניכר, למשל, בפסק ההלכה שלו בעניין מי שחשק באישה, שאינה נשואה לו ואפילו פנויה, עד שנפל למשכב באהבתו אותה. גם אם הרופאים קובעים שתרופתו היחידה היא לקיים עמה יחסי אישות ויש חשש לחייו, אוסר הרמב״ם כל פשרה בעניין, ופוסק שאין להתיר לו אפילו ״לדבר עמה מאחורי הגדר״: ״**וימות** ולא יורו לו

הואיל וקיום חיי אישות הם צורך פיזיולוגי ונפשי חיוני גם לאישה, מרבה הרמב"ם לתת הדרכה חינוכית מיוחדת לבעל, שיתחשב ברגשותיה של אשתו וברצונותיה: "לא יאנוס אותה והיא אינה רוצה, אלא **ברצון שניהם** ובשמחתם" (הלכות דעות ה, ח).[73] השמחה ואהדת בת הזוג תושג, לדעת הרמב"ם, בעזרת הקדמות של גינוני הבנה, היוצרים אווירה רומנטית מתאימה, כגון: "יספר עמה מעט וישחק עמה מעט עד שתתיישב נפשו.." (שם).[74] כללו של דבר, על הגבר לבלום את דרישותיו האנוכיות והספונטניות, ולהיות רגיש ומתחשב במוכנותה הנפשית של אשתו.

מחויבות זו של הבעל כלפי אשתו מעוגנת היטב בהלכה כ"מצוות עונה": "אסור לאדם למנוע את אשתו **עונתה**, ואם מנע כדי לצערה עובר בלא תעשה שבתורה" (הלכות אישות יד, ז[יא]). מצווה זו אינה קשורה למצוות "פרייה ורבייה", משום שהיא חלה על הבעל גם אם אשתו מעוברת, עקרה או זקנה. לפיכך, אף על פי שאין דעת חכמים נוחה ממי שמרבה בתשמיש, מותנה הדבר בכך "שלא יבטל עונה אלא מדעת אשתו" (הלכות איסורי ביאה כא, יב).

תדירות מצוות "עונה" נקבעה על ידי חכמים ואף נפסקה להלכה בהתאם לכוחו של האיש ותנאי מלאכתו; אנשים בריאים, למשל, הפנויים ממלאכה מפרכת: "עונותיהן בכל לילה" (הלכות אישות יד, א). אבל אנשים שאינם מצויים בביתם אלא לעיתים רחוקות - לרגל מלאכתם, כמו המלחים - עונתן אחת לששה חודשים (שם, ג). חובה זו של האיש אף מאפשרת לאישה לעכב בעדו מלעשות כל שינוי

לדבר עמה מאחורי הגדר, שלא יהיו בנות ישראל הפקר, ויבואו בדברים אלו לפרוץ בעריות" (הלכות יסודי התורה ה, יא).

ידידי הרב ד"ר אריה סטריקובסקי העיר את תשומת לבי, כי בשקלא וטריא התלמודי (סנהדרין, עה ע"א), אין תמימות דעים בעניין זה וישנה שם גם גישה מתונה המעמידה את ההלכה **באשת איש** דווקא ולא **בפנויה**. גם לגישה המחמירה, המדברת בפנויה, לא התירו לה להינשא לו רק משום החשש לפגם משפחתה. הרמב"ם נוקט, אפוא, גישה מחמירה עוד יותר מזו שבתלמוד, ומדבר אפילו באישה פנויה ללא הזכרת המגבלה של "פגם משפחה"; כלומר, האיסור שלו גורף ללא צורך בסייגים נוספים. בסוגייה המקבילה בירושלמי (שבת פי"ד, ה"ד) מוצגת גישה מתונה עוד יותר; מדובר שם באישה פנויה, אלא שהוא חשק בה כשהייתה עדיין אשת איש. אולם גם לאחר שמת בעלה לא רצתה להינשא לו, כיוון שהיא ממשפחה מיוחסת. מעניין שהרמב"ם פוסק בדרך כלל כירושלמי, במקרים שלא הוכרעה הלכה בבבלי, ואף על פי כן הוא בחר כאן בגישה המחמירה יותר של הבבלי.

73 השווה גם להלכות איסורי ביאה: "ולא יבוא עליה בעל כורחה והיא יראה ממנו" (כא, יב).

74 אמנם הגרסה בדפוסים "עד שתתיישב **נפשה**", שלכאורה תואמת את מגמת הרמב"ם בקטע זה, אך לדעתי, אין נפקא מינה; כי המטרה בשתי הנוסחאות זהה: בין אם המשחק הרומנטי מכוון לרצות את האישה ולעורר בה את התשוקה (לפי הגרסה "עד שתתיישב נפשה"), ובין אם הוא בא למנוע מן הגבר להתפרק מינית כל אימת שנראה לו, מבלי להתחשב בבת זוגו (לפי הגרסה "עד שתתיישב נפשו").

בתנאי מלאכתו, העלולים לפגוע בזכויות ה״עונה״ שלה, לפיכך ״לא יצא לסחורה אלא למקום קרוב, שלא ימנע מעונתה, ולא יצא אלא ברשותה...״ (שם, ה).[75] הואיל ומצוות ה״עונה״ היא זכותה הבלעדית של האישה, רשאית היא לוותר עליה. לפיכך: ״האישה שהִרשָׁת את בעלה אחר הנישואין שימנע עונתה,[76] הרי זה מותר״ (הלכות אישות טו, א).

ב״משנה תורה״ מרבה הרמב״ם לתת הנחיות מפורטות לחיי אישות תקינים, הואיל והספר מיועד גם ל״המון״,[77] שההנהגה המוסרית הנדרשת ממנו היא בדרך הטבע האנושי - ״דרך העולם ומנהגו״. למעגל רחב זה מעדיף הרמב״ם לנקוט טקטיקה חינוכית של דברי כיבושין משכנעים, המעודדים התנהגות מעודנת ומאוזנת ביחסים שבינו לבינה. נשים לב לניסוח ההלכה הבאה:

> אשתו של אדם מותרת היא לו, לפיכך כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה: בועל בכל עת שירצה, ומנשק בכל אבר שירצה, ובא עליה בין כדרכה בין שלא כדרכה, בין דרך אברים. ואף על פי כן מידת **חסידות** שלא יקל ראשו לכך, ושיקדש עצמו בשעת תשמיש, כמו שביארנו בהלכות דעות, ולא יסור **מדרך העולם** ומנהגו, שאין דבר זה אלא כדי לפרות ולרבות (שם, י).[78]

על אף גישה חיובית זו לחיי אישות מזהיר הרמב״ם גם ב״משנה תורה״ מפני התנהגות פרוצה ביחסים האינטימיים, שתכליתם פורקן יצרים של אחד מבני הזוג, ללא כוונה של דבקות הדדית. יחסים כאלה מצביעים על זוגיות דיסהארמונית,

---

75 מבוסס על המשנה בכתובות ה, ו. התלמוד שם (סב ע״ב) מנמק, שהאישה מעדיפה תשומת לב וקִרבה לבעלה על רמת חיים גבוהה יותר, עקב קשרי מסחר מפותחים של בעלה. דברים חד-משמעיים אלה בעניין **זכויות האישה** אינם עולים בקנה אחד עם מסקנות הטוענים, כי לדעת הרמב״ם כל תכלית הנישואין נועדה כדי לספק את צרכיו המיניים של הגבר. ראה אהרוני, עמ׳ 79. וראה עוד בהרחבה להלן, הערה 82.

76 הלח״מ מסב את תשומת לבנו להדגשה ״לאחר הנישואין״, משום שקודם לכן (יב, ו[ד]) פסק הרמב״ם שתנאי דומה לפני הנישואין אינו תופס. הנימוק הפסיכולוגי לכך הוא - לפני הנישואין הוויתור שלה לא היה בלב שלם בגלל רצונה להתחתן, אבל **לאחר הנישואין** היא וודאי ״מחלה בלב שלם״.

77 אם כי ההנחיות שהבאנו לעיל מהלכות דעות, פרק ה, מיועדות לתלמידי חכמים.

78 בפירושו למשנה מביא הרמב״ם נימוק פסיכו-פיזיולוגי למגמת החכמה האלוהית בהנאה החושנית של יחסי המין: ״לא ניתנה ההנאה בכך אלא **כדי לעורר את בעלי החיים אל המטרה העיקרית** - שהוא העמדת הזרע. והראיה הברורה לכך - הפסקת התאווה והעדר ההנאה אחר יציאת שכבת הזרע, כי למען זה בלבד נתעוררו הטבעים. ואלו הייתה המטרה התענוג, כי אז הייתה ממשיכה ההנאה כל זמן שירצה האדם ליהנות - ואין הדבר כן״ (סנהדרין ז, ד, עמ׳ קכד).

שתפגום ברמתם המוסרית של הצאצאים, העלולים לפתח נטייה לתכונות שליליות כגון: "לא הגונים, עזי פנים, מורדין ופושעים":

> אסרו חכמים שלא ישמש אדם מיטתו ולבו מחשב באשה אחרת. ולא יבעול מתוך שכרות, ולא מתוך מריבה, ולא מתוך שנאה, ולא יבוא עליה **בעל כורחה**... ולא אחר שגמר [בלבו] לגרשה. ואם עשה כן, **הבנים** אינן הגונין, אלא מהם עזי פנים, ומהן מורדין ופושעים... (הלכות איסורי ביאה כא, יב).

כללו של דבר, אין הרמב"ם רואה בעין יפה את העברת מרכז הכובד של ההתחברות האינטימית לצד החושני-גופני, ואילו הצד הרגשי נדחק הצידה כדבר משני בחיי בני הזוג. גישה שלפיה רואה אדם את חברו כמכשיר להסדרת צרכיו הפיזיולוגיים ותו לא, שוללת כל אפשרות של כבוד הדדי החייב להתפתח באופן טבעי.

עוצמת התשוקה המינית מחייבת גם הנחיות פסיכולוגיות-חינוכיות מעשיות ומפורטות יותר, שיש בהן כדי להסיר את מכשולי היצרים גם מהמון העם; שהרי "אין לך דבר בכל התורה כולה שהוא **קשה לרוב העם**, אלא לפרוש מן העריות והביאות האסורות" (הלכות איסורי ביאה כב, יח[יז]). ועוד שם: "אמרו חכמים: גזל ועריות נפשו של אדם מתאווה להן ומחַמְּדתן, ואין לך קהל בכל זמן וזמן שאין פרוצין בעריות ובביאות האסורות". לפיכך, חוזר הרמב"ם ומדגיש שיש להימנע מפעולות מעוררות **הרהורים** המגרים את הדחף המיני וגורמים, בסופו של דבר, להתגברות מידת התאוותנות המשחיתה. לכאן שייכת, לדעתו, הדרישה של חז"ל: "אל תרבה שיחה עם האישה" (אבות א, ה), בגלל חששם שמא תגלוש השיחה לעניינים אינטימיים מגרים: "וידוע שהשיחה עם הנשים על הרוב אינה אלא בענייני **התשמיש**... לפי שהוא גורם רעה לעצמו, כלומר, נקנית לו **מגרעת מידותית בנפשו** והיא - התאוותנות" (פירוש המשנה, שם).[79]

יש גם דרך מילוט לאדם שנאנס והרהר שלא בכוונה עד כדי גירוי מיני: "להטות את דעתו למחשבה אחרת ויחשוב בעניין אחר עד שיעבור אותו הקשוי" (מוה"נ, ח"ג מט, עמ' שצז). גם למצבים של התעוררות מינית מוגברת יש תרופה יעילה והיא: התעניינות בשאיפות נעלות או בפעילות אינטלקטואלית, שבאמצעותן

---

[79] בעניין זה העיר לי הרב ד"ר אריה סטריקובסקי, שמדברי הרמב"ם משתמע שההגבלה לא להרבות שיחה עם האישה אינה גורפת; ואם מדבר הוא עמה **דברי חכמה או צרכי הבית** וכדו' נראה שאין זה מגונה. הרמב"ם יוצר כאן המשגה של הביטוי "שיחה עם האישה", שכוונתו "שיחה בענייני אישות". שיחה מעין זו תיחשב למגונה בעיני הרמב"ם, גם אם היא מתנהלת בין גברים. ומוסיף מורי, פרופ' הרווי, שמכאן אפשר להבחין בין נשים שונות, כך שנשים חכמות, למשל, אינן שייכות לקאטגוריה זו.

עוברות הדרישות המיניות תהליך של סובלימאציה. הדרכה בעניין זה נמצא בהלכות איסורי ביאה, שם מציע הרמב״ם: ״אם יבוא לו הרהור, יסיע עצמו מדברי הבאי והשחתה ויפנה לדברי תורה, שהיא ׳איילת אהבים ויעלת חן׳ (משלי ה, יט)״ (כא, יט).

בהמשך דבריו שם מוסיף הרמב״ם להזהיר מפני הרגלים נפסדים מעוררי תאוות סקסואליות, וממליץ לאדם ״להתרחק מן השחוק ומן השכרות ומדברי עגבים״. יחד עם זאת הוא חוזר על השקפתו שעיסוקים אינטלקטואליים הם המגן הטוב ביותר בפני הידרדרות מוסרית; לכן: ״ירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב **פנוי מן החכמה**״ (שם, כב, כא[יט]).

כמו כן נדרש האדם שלא לחשוף עצמו למוצגים חזותיים שיש בהם כדי לעורר פאנטזיות מיניות: ״לא יסתכל בבהמה חיה ועוף בשעה שמזדקקין זכר לנקבה... וכן אסור לאדם להסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה... פגע באשה בשוק, אסור להלך אחריה...״ ועוד (שם, יט-כא).

בניית הקן המשפחתי בשלב מוקדם של החיים, הן של האיש והן של האישה, מאפשרת את סיפוק הכורח הפיזיולוגי הטבעי ומונע מחשבות והרהורים דמיוניים להשתלט על האדם. לפיכך, חובה על ההורים להשיא בניהם ובנותיהם ״**סמוך לפרקן**״, על מנת למנוע מהם סטייה מדרך המוסר, ״שאם יניחן, יבואו לידי **זנות** או **הרהור**״ (הלכות איסורי ביאה כא, כג). המלצה זו מחייבת בעיקר את הגבר, כי ״אין **האיש** רשאי לישב בלא אישה... [אבל] רשות **לאישה** שלא תינשא **לעולם**״ (שם).

במקום אחר חוזר הרמב״ם על האיסור לאיש לישב בלא אישה, כדי שלא יבוא לידי הרהור, אך בניגוד לכאן, הוא פוסק שגם האישה לא תשב בלא איש, אם כי לא מן הנימוק של חשש ״**הרהור**״, אלא כדי שלא תיחשד על ידי הבריות בפריצות מוסרית. וכך הוא אומר: ״לא ישב אדם בלא אישה, שלא יבוא לידי **הרהור**, ולא תשב האישה בלא איש, שלא **תחשד**״ (הלכות אישות טו, טז).

התבוננות בשני מקורות אלה מגלה, שלמעשה, אין סתירה ביניהם; כי גם במקור האחרון אין מדובר בחובה הלכתית המוטלת על האישה להינשא, אלא בהמלצה כדי שלא ירננו אחריה. זה תואם את **חשש הזנות** שראינו גם במקור הראשון, ושבעטיו מחויב האב להשיא את בתו ״סמוך לפרקה״. אלא שחששות אלה אינם מוחלטים, כיון שתיתכן מציאות שהאישה לא תידרדר מוסרית, כגון שהיא זקנה או שהיא מצויה בחברה ערכית וכדו׳. נוסף על כך, רק ״האיש מצווה על פרייה ורבייה אבל לא האישה״ (שם, שם, ב); לפיכך, בתנאים מסוימים - כשאין בסיס

לחשד ואין גם חשש **לזנות** - רשאית היא שלא להינשא. לא כן הדין לגבי הגבר; כי נוסף לחובת "פרייה ורבייה", ואף גם אם קיים מצווה זו, עדיין תקף לגביו חשש חמור **של הרהור**, שקשה לו להינצל ממנו יותר מן האישה.[80] סביר להניח, כי קיים הבדל מהותי בין האיש לבין האישה מבחינה פיזיולוגית-אנטומית, המשפיע ללא ספק, גם על תכונותיהם הפסיכולוגיות-רגשיות.[81]

אומנם מבחינה הלכתית מצווה האישה, כמו האיש, להתרחק מכל גירוי עריות, ואף על פי כן קיימים הבדלים בפרטי ההלכות, הנובעים מעצם השוני בינה לבין האיש. הנה ראינו שהרמב"ם מצביע על דברים המעוררים גירויים סקסואליים רק אצל האיש, אך לא אצל האישה. כמו כן נוכחנו לעיל שהוכרעה ההלכה האוסרת על גבר לשמוע קול זמר של אישה האסורה עליו, או **להתבונן** ביופייה "דרך זנות", ולא מצאנו איסורים מקבילים על האישה. לכאן שייך גם האיסור אפילו על "אדם נשוי לשלוח יד במבושיו שלא יבוא לידי הרהור" (הלכות איסורי ביאה כא, כג), מה שלא נאסר על האישה; אדרבה, הרמב"ם משבח אישה הבודקת ויסתה לעיתים קרובות, על אף שהדבר כרוך במישוש אזורים אינטימיים בגופה (שם, ח, י[יא]).

נראה כי הנימוק לכל ההבחנות האלה, בין האיש לאישה, מצוי כבר בקביעה הפסיכולוגית של חז"ל: "נשים לאו בנות הרגשה נינהו" (בבלי נידה, יג ע"א). כלומר, בגלל המבנה האנטומי והנפשי המיוחד של האישה, אין היא מגיעה בקלות לגירויים מיניים חושניים כתוצאה ממגע במקומות האינטימיים של גופה, או ממיצגים חזותיים ושמיעתיים. לא כן הגברים, ש"בני הרגשה נינהו" (שם), כלומר, הם רגישים יותר לגירויי "הכוח המרגיש" ועל כן מוטלים עליהם סייגים מגבילים.

הבה נתבונן בניסוח הדברים של הרמב"ם עצמו בפירושו למשנה שם, המשלבים בתוכם נימוקים פסיכולוגיים-חינוכיים:

> השמיעך שזה **בנשים משובח** שיבדקו את עצמן תמיד, **ובאנשים מגונה** שיושיט יד אל האמה (=אבר המין), כי אם בעת הצורך, שמא יתקשה וזה מתועב בתורתנו תכלית התיעוב... מלמד על תיעוב

---

80 ראה בעניין זה את דבריו הקשים של המער"ק, להלן הערה 86.

81 יש מחקרים פסיכולוגיים מודרניים, המוכיחים כי הבדלים אלה מקורם במוח, והם מופיעים כבר בגיל מוקדם של בנים ובנות; כך שאי אפשר לתלות אותם בהשפעות סביבתיות, בחינוך או בניסיון חיים. ראה למשל, מסקנות המחקר של פרופ' קימורה שנתפרסם בשנים האחרונות והאומר בין השאר: "הבדלים קוגניטיביים בין המינים משקפים השפעות הורמונאליות שונות של התפתחות המוח. לפיכך **גברים ונשים שונים זה מזה, לא רק בתכונותיהם הגופניות** ובתפקודם מבחינת רבייה, אלא גם באופן שהם פותרים בעיות אינטלקטואליות". ראה קימורה, עמ' 81-87.

עוררות התאוות זולתי בשעת צורך המהלכים הטבעיים (משנה נידה ב, א).

הבדלים מהותיים אלה, שהרמב״ם מבחין בהם, משפיעים, כאמור, על מידת הגירויים התחושתיים ונותנים אותותם גם על עוצמת ההרהורים הדמיוניים של שני המינים. צא ולמד כיצד גורמים מסחריים אינטרסאנטיים, חסרי רגישות מוסרית, מנצלים באופן אינטנסיבי חולשה גברית זו ומקדמים עסקיהם באמצעות פרסומות של נשים חשופות ובפוזות מגרות. גם תופעת מקרי האונס, התכופים כל כך בימינו, וכן ההטרדות המיניות, שהפכו חזון נפרץ, מקורן בקושי של גברים לעמוד בפני גירויים מיניים מפתים. מאידך גיסא, נדיר מאוד, אם בכלל, לשמוע תלונות על הטרדות מיניות, או מקרי אונס, מצד נשים כלפי גברים.[82]

חששו הגדול של הרמב״ם מפני הרהורי עברה וריבוי אזהרותיו בעניין זה נובעות מן הקביעה הפסיכולוגית של חז״ל, **שהרהורי עבירה** חמורים יותר ממעשה העבירה עצמו.[83] הרמב״ם, הדבק בקנאות באתיקה הטלאולוגית שלו, אשר על פיה התכלית האנושית הסופית היא ההשגה האינטלקטואלית בידיעת האל, סבור שאין האדם יכול להתרכז בלימוד חכמה ובמטאפיזיקה בעת ובעונה אחת כאשר

---

[82] ממצאים אלה, כמו כל האמור בפרק זה, אינם עולים בקנה אחד עם מסקנה מרחיקת לכת, כאלו הרמב״ם מתייחס אל האישה כאל אובייקט מיני לריסון **תאוותיו והרהוריו** של הגבר, על מנת לאפשר לו את הגשמת ייעודו הרוחני (אהרוני, פרק ג). מסקנה זו מתעלמת גם מן העובדה שהרמב״ם מייעד לאישה הישגים רוחניים נעלים, היות שיש לה הכישורים ללמוד את ״הוויות אביי ורבא״, שהם הבסיס האינטלקטואלי המכשיר את הכניסה ל״פרדס״ ולחיי העולם הבא: ״ואפשר שיידעם הכול - קטן וגדול, איש ואישה...״ (הלכות יסודי התורה ד, יג[כ]). גם ההלכה הבאה ועוד רבות כמותה, אשר הרמב״ם דורש בה מן הגבר, ״שיהא **מכבד את אשתו** יותר מגופו, אוהבה כגופו; ואם יש לו ממון, יעשה בטובתה כפי הממון, ולא יטיל עליה אימה יתירה, ויהיה דיבורו עמה בנחת...״ (הלכות אישות טו, יט) - אינה מסתדרת עם התפיסה כאלו האישה היא אובייקט משני, חסר ערך כשלעצמו בחיי המשפחה, כפי שמשתמע ממסקנותיה של אהרוני. וראה גם לעיל, הערה 75.

אמנם יש שהרמב״ם כולל את הנשים בנשימה אחת יחד עם ״הקטנים ועמי הארץ״ בשל המציאות שהייתה קיימת בימיו ועוד קודם לכן בתקופת חז״ל, שהנשים לא למדו באופן מסודר; אך גם לאלה אין מניעה מלהגיע להישגים לימודיים גבוהים. להלן (בפרק השביעי) נראה שהרמב״ם ממליץ ללמדן בהדרגה, ״מעט מעט״ ו״בנחת״. אכן בתחילה הן תגענה למדרגה של עבודת ה׳ ״**מיראה ולקבל שכר**״, אך זו דרכו של כל אדם; ועם הזמן, מאמין הרמב״ם, הן תשׂגנה את המדרגה העליונה של ״עבודה מאהבה״ אשר הגיעו אליה הנביאים כולל שבע הנשים הנביאות שקמו לישראל: ״**שתרבה דעתן** ויתחכמו חכמה יתרה, [לכן] מגלין להן רז זה מעט מעט, ומרגילין אותן לענין זה בנחת, **עד שישיגוהו** וידעוהו, ויעבדוהו מאהבה״ (הלכות תשובה י, ה[ט]). וראה עוד בעניין לימוד תורה לנשים, סטריקובסקי, האישה, עמ׳ 215-243.

[83] ראה בבלי יומא, כט ע״א: ״הרהורי עברה קשין מעברה״.

מחשבותיו נתונות לתאוות. מבחינתו, פאנטזיות מיניות הן קוטב נגדי להבנת המושכלות והתורה, אפילו יותר ממעשה העבירה עצמו. הרמב"ם מנמק זאת על פי התיאוריה של "חומר וצורה": "אדם אם עשה עבירה, הרי עשה את העברה מחמת המקרים הנספחים **לחומרו**... אבל **המחשבה** הרי היא **מסגולת** האדם... וכאשר שוטט במחשבתו בעברה, הרי עבר בנכבד ביותר שבחלקיו" (מוה"נ, ח"ג ח, עמ' רפח).

יוצא, אפוא, שהאקט הפיזי של יחסי אישות כשלעצמו, כשאינו מכוון לסיפוק יצרים גרידא, לא מהווה בהכרח מכשול להתבוננות. הלא כך נהגו החסידים הראשונים, שכל תכליתם בשעת התשמיש הייתה "**מטרת הטבע** בלבד" (פירוש המשנה, סנהדרין ז, ד, עמ' קכד) ולא ביטלו את מחשבתם בחכמה האלוהית משום שלבם תמיד היה "פונה מדברי הבאי לדברי האמת" (הלכות איסורי ביאה כא, כב); כלומר, התנהגות זו נבעה ממגמתם להתקרב למעלת הנביאים והאבות שהשיגו את המדרגה הנעלה בידיעת האל.[84]

על פי תפיסה זו אפשר לייחס לחסידים ולנביאים שאיפה מתמדת וחתירה לחזור לסטאטוס של אדם הראשון, טרם חטא וגורש מגן העדן. הרמב"ם ב"מורה" מניח שקודם החטא היה האדם שקוע בהתבוננות מטאפיזית מתמדת - באמת האלוהית - ולא היה נתון להשפעתן של תאוות דמיוניות. לכן "גילוי הערווה לא היה זה רע בעיניו ולא הרגיש גנותו" (ח"א ב, עמ' כ). אולם, לאחר שחטא ו"נענש שנשללה ממנו אותה ההשגה השכלית", נכנס לתחום **המוסכמות** הקשור בתשוקות מיניות ובאיסורים ולפיכך נאלץ לכסות ערוותו. יוצא אפוא, שהתרוקנות האדם מן המדע האלוהי היא היא שהביאה אותו לתשוקות יצריות. אבל אברהם אבינו, וכן שאר החסידים והנביאים שהגיעו לריכוז רוחני גבוה, חוזרים למצב האידיאלי של גן העדן.[85]

---

[84] ראה פירוש הרמב"ם לאבות ה, יז (הובא לעיל בפרק זה, הערה 25), שם הוא מתאר את יחסו של אברהם אבינו לחיי האישות. וראה עוד בהמשך על מעלת הנביאים. השווה גם לתיאור המובא ב"מורה" על אופן ניהול חיי היום-יום של האבות ושל משה רבנו, שמתוך ריכוזם הרוחני - כל מעשיהם "היו עושים באבריהם לא יותר, ודעתם לפניו יתעלה לא תסור" (ח"ג נא, עמ' תז).

[85] נראה לי שלא בכדי פותח הרמב"ם את ה"מורה" בסיפור גן-עדן ומסיים אותו בתיאור האדם השלם, ההולך בדרכי האבות ומשה רבנו, בבחינת חזרה למצב של גן-עדן. כך נראה הייתה כוונתו גם ב"משנה תורה" הפותח בתיאור הדרך לעבודת ה' מאהבה, שהיא המדרגה העליונה, ומסיים אותו בתיאור ימות המשיח, שהם ההכנה לחיי העולם הבא. פרופ' ז' הרווי לומד מפרשנותו המיוחדת של הרמב"ם על סיפור גן-עדן ב"מורה", שחייהם הראציונאליים הטהורים של אדם וחווה קודם החטא, כללו גם קיום חיי אישות ארוטיים. הוא מגיע למסקנה שלדעת הרמב"ם, הראציונאליות אינה אויב העונג הארוטי; להפך, היא מאפשרת עונג ארוטי אמיתי משום שבני הזוג משוחררים מאגוצנטריות עיוורת של דמיונם. לפיכך, למי שעובד את ה' מאהבה, גם קיום יחסי מין הם חלק מעבודתו, כפי שאומר הרמב"ם בפירוש בהלכות דעות ג, יא-יב (מובא להלן). ראה בהרחבה, הרווי, בריאות, עמ' 36-39.

העולה מכל האמור, שחשש "הרהורי עבירה" של הגבר, נוסף לחובת "פרייה ורבייה", אינם מאפשרים לו ויתור מוחלט על חיי הנישואין. ואם ישאל השואל: לו תיווצר סיטואציה שאדם מגיע לריכוז רוחני גבוה וחשק בלימוד תורה כבן-עזאי, למשל, ואף הרהורי עבירה אינם מטרידים אותו כלל, האם גם אז "אינו רשאי לישב בלא אישה"?

התקדים של בן-עזאי מחייב את הרמב"ם בהלכות אישות לפסוק, שאדם המגיע לדרגת שלמות רוחנית ולא נשא אישה - "אין בידו עוון", אך הוא נזהר מלתת היתר גורף, בגלל עוצמת הדחף המיני והחשש מפני "הרהורים", העלולים לתקוף גם את בעלי ההישגים הרוחניים הגבוהים:

> מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן-עזאי ודבק בה כל ימיו ולא נשא אישה, אין בידו עוון,[86] והוא שלא יהיה **יצרו** מתגבר עליו. אבל אם היה יצרו מתגבר עליו, חייב לישא אישה, ואפילו היו לו בנים, שמא יבוא לידי **הרהור** (טו, ג).

אדם המחליט להתמקד בלימוד תורה ולדחות את בניין התא המשפחתי עם כל המחויבויות הכרוכות בו, לשלב מאוחר יותר בחייו, חייב להביא בחשבון את מידת יכולתו להשתלט על היצר. לפיכך מציע הרמב"ם, ש"לעולם ילמד אדם תורה ואחר כך ישא אישה", כיון שאין דעתו פנויה ללמוד כאשר "ריחיים על צווארו". אבל "**אם היה יצרו מתגבר** עליו, עד שנמצא שאין לבו פנוי, ישא אישה ואחר כך ילמד תורה" (הלכות תלמוד תורה א, ו).

העוצמה הטבעית של הדחף המיני אינה פוסחת גם על תלמידי חכמים; לפיכך "אין דורשין בסתרי עריות בשלושה" (שם, טז), כלומר, לא ילמד הרב את יסודות ההלכה של עריות ליותר משני תלמידי חכמים בעת ובעונה אחת, על מנת שתושג תשומת לב מלאה לכל מילה בדבריו. בהוראה לקבוצה של שלושה תלמידים, עלולים שניים מהם להיקלע לוויכוח על הנושא הנלמד ולא ישימו לב לדברי רבם,

---

[86] נשים לב שהרמב"ם נוקט לשון עבר: "ולא נשא אישה" רק אז "אין בידו עוון". מניסוח זה לומד הרב קאפח שמדובר במצב של "בדיעבד" שאינו מומלץ "לכתחילה", כיוון שסוף סוף נשארה עומדת בעינה מצוות "פרייה ורבייה". ראה שם בהערה ט. וראה שם גם את ביקורתו החריפה של המער"ק על "הרבה חכמים בעיניהם", שמסתמכים על בן-עזאי ונמנעים מלשאת אישה, אף על פי שלא התקרבו למדרגתו הרוחנית. לדעת המער"ק, לא די להם שהם מבטלים מצוות "פרייה ורבייה", אלא הם נכשלים גם בהרהורי עבירה. בדוגמה השלילית שהם משמשים להמוני העם, הם אף גורמים להרחבת מעגל הפריצות בחברה: "אוי להם! אוי לנפשם! כי גמלו להם רעה, שלא ייבצר בעולם שיימלטו מהרהורים שהם קשים מהעברה עצמה... וזו רעה חולה; שמהם לומדים עמי הארץ **ובזה מתרבֶּה הזנות והפרצות העצומות**... ".

הממשיך להרצות לתלמיד השלישי. קיים חשש שתלמידים אלה, אף שהם מבאי בית המדרש, יתירו לעצמם עניינים מסופקים, שהרי "דעתו של אדם קרובה (=נוטה) אצל עריות, ואם נסתפק לו דבר ששמע - **מורה להקל**" (שם).[87]

מכל דיוננו עד כה עולה, לכאורה, שיש להרמב"ם יחס אמביוולנטי לחיי האישות: מצד אחד הוא מציג גישה שלילית תקיפה, כפי שהיא משתקפת ב"מורה", והולמת את דעת אריסטו. מאידך גיסא, מוצאים בכתביו ההלכתיים גישה מתונה וחיובית, המתחשבת בצרכיו הפיזיולוגיים של האדם ואינה שואפת לדכאם. מה היא, אם כן, דעתו האמיתית של הרמב"ם על הנושא? האומנם יש כאן "שני רמב"ם", כפי שחלק מן החוקרים מבחינים: רמב"ם הפילוסוף, מצד אחד, ורמב"ם איש ההלכה, מאידך גיסא?

התבוננות מעמיקה במשנת הרמב"ם מלמדת, כי שתי גישות "סותרות" אלה הן דוגמה לשיטתו הדידקטית-חינוכית של הרמב"ם, המתחשבת בקהל יעד קוראיו.[88] ספרו ההלכתי "משנה תורה" מיועד, כפי שהוא מעיד עליו, "לגדול ולקטן", כלומר גם **להמוני העם**,[89] הזקוקים להדרכה בניהול חייהם היומיומיים על פי רוח היהדות, בבחינת "שורת הדין".

כרופא נפש, הרמב"ם ער לעוצמת אינסטינקט המין, וכמחנך הוא מאמין שדברי גינוי תקיפים גרידא אינם מסוגלים להרתיע; אדרבה, הניסיון החינוכי מלמד שגינויים עלולים להחטיא את המטרה בריסון המוסרי, וכבר קבעו חז"ל ש"אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן **רוב** הציבור יכולין לעמוד בה" (בבלי עבודה זרה, לו ע"א). לפיכך מעדיף הרמב"ם להנחות את העם בדרכי נועם ובביטויים

---

87 נימוק זה מביא הרמב"ם גם בפירושו לדברי המשנה "אין דורשין בעריות בשלושה": "וטעם הדבר, כדי שלא יתעסק אחד מהם במשא ומתן עם הרב, והשניים במשא ומתן זה עם זה, ותיטרד דעתם ולא ידעו הדין הנכון בסתרי עריות. ומחמת תאוות רוב בני אדם בעניין זה, לא יקפידו אם נפל להם ספק במה ששמעו מן הרב **ויכריעו להקל**" (חגיגה ב, א).

88 על כך נעמוד גם בהמשך, בפרק השביעי.

89 ראה בהקדמתו למשנה תורה (עמ' מו): "וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים... עד שתהא תורה שבעל-פה סדורה בפי הכול בלי קושיה... עד שיהיו כל הדינין גלויין **לקטן ולגדול**... ". השווה גם ל"איגרת לרבי פנחס הדיין" (שילת, איגרות, עמ' תלט): "... והלא בפירוש אמרתי בתחילת חיבורי, שלא חיברתי אותו אלא מפני קוצר הרוח, למי שאינו יכול לירד לעומק התלמוד, ולא יבין ממנו דרך האסור והמותר".
וכן ב"מאמר תחיית המתים": "כאשר נחלצנו למה שחיברנו במשפטי התורה וביאור דיניה, נתכוונו בכך להדריך ולבאר ולהבין למי **שקצרה בינתו** להבין דברי קודמינו מחכמי התורה... ראינו שכן ראוי שנבאר בחיבורינו **ההלכתיים** [שאינם עוסקים בפילוסופיה] יסודות הדת על דרך ההודעה לא על דרך הלמידות, כי הלמידות על אותם היסודות דרוש לה בקיאות במדעים רבים" (קאפח, אגרות, עמ' ע).

מתונים, כגון: "אין דעת חכמים נוחה", "וזו היא דרך בנות ישראל ובני ישראל הקדושים הטהורים בזיווגן", "והחכמים משבחין זה ומחבבין אותו וקורין למי שמטרתו כן מקדש עצמו..." וכדו'. בהרעפת דברי עידוד וחיזוקים חיוביים, מאמין הרמב"ם, יש סיכוי שהדברים יהיו נשמעים ומתיישבים על לב ה"המון" יותר מדברי גינוי קשים.

גישה חינוכית זו מגמתה לשמור על האיזון בין הדרישות הטבעיות של **החומר** לבין שלמותה של **הנפש**. להלן נראה, שבכתביו ההלכתיים האמין הרמב"ם, כי בסופו של התהליך החינוכי גם ציבור ה"המון" יכול להגיע לריסון תאוות ולמוסר פרישותי.

לעומת כתביו ההלכתיים, ייעד הרמב"ם את "מורה הנבוכים" לתלמידי חכמים, פילוסופים ויחידי סגולה,[90] אשר נדרשת מהם התעלות רוחנית ופרישות מוסרית בבחינת "לפנים משורת הדין", על מנת להסיר עכבות מידותיות בדרכם אל האידיאל בשלמות האנושית. השאיפה להשגת הייעוד בידיעת האל מחייבת את זיכוך החומר, אך יש להדגיש, שאין הכוונה לסגפנות לשמה ולהרס הטבע האנושי, אלא לצמצום מקסימאלי של דרישות החומר, כדי לאפשר את התעצמותן של האיכויות הרוחניות. קיום חיי האישות אצל "יחידים" אלה אינה תכלית כשלעצמה, הבאה לתת פורקן וסיפוק תענוג, אלא צורך ביולוגי אמיתי שיש לספקו, כמו את שאר הצרכים הביולוגיים שמאפשרים את "השלמות הראשונה", הדרושה להשגת "השלמות הסופית" - ידיעת האל. בדרך זו ניתן לבחון אדם אם אכן הגיע לדרגת בעלי החכמה, וכל שכן של הנביאים, אם לאו, כפי שמציין זאת ה"מורה":

> ואופן בחינת הדבר הוא **לבחון שלמות** אותו האדם ולהתחקות על פעולותיו ולהתבונן בהליכותיו, והסימן הגדול הוא עזיבת התענוגות הגופניים והזלזול בהם, כי זו ראשית דרגת **בעלי החכמה**, כל שכן הנביאים, ובפרט החוש אשר הוא חרפה לנו כפי שהזכיר אריסטו, קל וחומר טינוף התשמיש שבו... (ח"ב מ, עמ' רנו).

---

[90] כך הוא מצהיר באיגרת לתלמידו ר' יוסף בן יהודה, כאשר שלח לו את ה"מורה": "... ועוררני העדרך לחיבור מאמר זה, אשר **חיברתיו לך ולדומיך** - ומעטים הם" (מוה"נ, עמ' ג). וכן בפתיחה ל"מורה": "ואין הכוונה במאמר זה להבין את כולם **להמון** ולא למתחילים בעיון, ולא ללמד מי שלא עיין אלא בידיעת התורה, כלומר, דיניה; כי מטרת כל המאמר הזה וכל שהוא מסוגו, הוא ידיעת התורה באמת, אלא מטרת המאמר הזה להעיר לאדם דתי, שכבר נקבע בלבו והושג בדעתו אמיתת תורתנו, והוא שלם בדתו ומידותיו, ועיין במדעי הפילוסופים וידע ענייניהם... (עמ' ה). וכן בהמשך שם: "אבל מאמר זה, הרי דברי בו עם מי שנתפלסף כפי שהזכרתי, ולמד מדעים אמיתיים, והוא מאמין בדברים התורתיים, נבוך בענייניהם ... " (עמ' ט).

הנבואה היא המדרגה האנושית העליונה, המושגת רק לאחר השלמות השכלית. אך קודם יש להשיג את השלמויות המידותיות, שאחת מהן "שלא יהיה יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר על יצרו תמיד" (הלכות יסודי התורה ז, א). עם כל זה, גם הנביאים היו יצורים אנושיים בעלי גוף הזקוק לצרכים מאטריאליים, ועל אף התגברותם על היצר, לא הזניחו את צורכי הגוף, כולל חיי אישות, אלא שכוונו אותם על פי הטבע. עובדה שכשהנבואה הייתה מסתלקת מהם, היו "חוזרים לאוהלם - שהוא **צרכי הגוף** כולן כשאר העם - לפיכך אינן **פורשין מנשותיהן**..." (שם, שם, יד).

יוצא מכלל זה היה **משה רבנו**, שפרש מכל דרישות החומר לחלוטין, כולל חיי אישות, משום ש"נקשרה דעתו בצור העולמים ולא נסתלק ההוד מעליו לעולם... ונתקדש **כמלאכים**" (שם). אולם פרישות זו של משה הייתה מעבר לנדרש באידיאל האנושי, כי הוא היה תופעה חריגה וחד-פעמית בתולדות האנושות: "הגיע לתכלית הרוממות מעל **האנושיות** עד שהשיג המעלה המלאכית... ולא עצר בעדו שום מעצור גופני... והושבתו בו הכוחות הדמיוניים והחושים בכל השגותיו... ונשאר שכל בלבד" (פירוש המשנה, סנהדרין י, א, עמ' קמב).

לאור ההבחנה בין מגמות הכתבים ההלכתיים לבין ה"מורה", מן הראוי לציין כי על אף הגישה המתונה שמצאנו ב"משנה תורה" וב"פירוש המשנה", ניכרת גם בהם מגמת **פרישות**, אלא שיש הבדל סגנוני בינם לבין ה"מורה". ראינו שב"משנה תורה" עושה הרמב"ם הבחנה בין אדם מן השורה לבין החכם שהתנהגותו המעודנת-מרוסנת נובעת מהישגיו הרוחניים. אך למעשה אנו מבחינים שגם שם הוא מעודד כל אדם להצטרף למעגל מוסרי פרישותי זה. פעמים שהוא משתמש לצורך זה בטכניקה ספרותית-חינוכית. כך, למשל, הוא משלב בטקסט הלכתי תיאור של דמות מקראית מופתית - יוסף הצדיק - שנהג במוסר פרישותי וגבר על יצרו: "לא מפני דבר בעולם, לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד, אלא מפני הבורא ברוך הוא, כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו, הרי זה מקדש את השם" (הלכות יסודי התורה ה, יב). הרמב"ם מניח שעם דמות הרואית ואהודה כזאת יהיה קל להזדהות.

גם ב"שמונה פרקים"[91] ניתן להבחין בדרישה להתנהגות מאופקת בחיי האישות, כמחסום בפני חריגה מופרזת מן המיצוע לצד היצר החזק של התאוותנות. כך, למשל, בקטע הבא:

[91] "שמונה פרקים" הם חלק מפירוש המשנה והם הקדמה למסכת אבות, שהוא חיבור פרשני הלכתי בעיקרו, ומיועד גם למי שאינו בקי בפילוסופיה.

> עשו זקנינו **הגבלות** כדי למעט בתשמיש... שכל זה לא ציוה ה׳ עלינו אלא כדי שנתרחק מגבול התאוותנות הרחקה גדולה, ונצא מן **המיצוע** כלפי העדר ההרגש בתאוות מעט, כדי שתתחזק בנפשנו **תכונת הפרישות**... (פ״ד, עמ׳ רנד).

בהקדמה ל״פירוש המשנה״ אנו מוצאים גישה מחמירה יותר כלפי סיפוק הצרכים הגופניים, ועולה ממנה אף המלצה לסגפנות:

> אבל עם השגת המושכלות חובה לנטוש את ההגזמה בתענוגות הגופניות, כי במושכל ראשון ישיג **שהרס הנפש בבניין הגוף, ובנין הנפש בהרס הגוף**,[92] לפי שאם היה האדם רודף אחר התאוות ומעדיף את החושניות ושעבד שכלו ותאוותו ונעשה כבהמות וכיענים שאין בדמיונם אלא האכילה והשתייה והבעילה, הרי אז לא יוכר בו הכוח האלוהי, כלומר השכל, ויהיה אז כחומר בודד צולל בים ההיולי (הקדמה לפירוש המשנה, עמ׳ כב).

יחד עם זאת, עלינו להדגיש שוב, שבאופן עקרוני משבח הרמב״ם בכתביו ההלכתיים את ״**הדרך האמצעית**״ ורואה בה, כאריסטו, את האידיאל החינוכי שיש לשאוף אליו.[93] הוא אף מגנה את הסגפנות, לא רק משום שהיא פוגמת בגוף ובנפש, אלא משום שאין צורך להוסיף על ההגבלות, שהחכמה האלוהית עצמה כבר קבעה לריסון התאוותנות באמצעות מערכת של הלכות, ובכללן גם אלו הקשורות לחיי האישות. מה עוד, שגם חכמים הוסיפו סייגים בתחום חיי המין אף לאדם מן השורה - מעבר להגבלות התורה - על מנת להבטיח שלא תהייה סטייה מדרך האמצע האידיאלית.

---

92 הר׳ קאפח תירגם: ״שהֶרס הנפש בבניין הגוף, ובנין הגוף בהֶרס הנפש״. נראה לי שיש כאן טעות סופר, לפי שתרגום זה איננו מתיישב עם ההיגיון. לפיכך תרגמתי לפי המקור הערבי: ״כ׳ראב אלנפס בצלאח אלג׳סד, וצלאח אלנפס בכ׳ראב אלג׳סד״. קרוב לזה תירגם שילת: ״חורבן הנפש בתיקון הגוף, ותיקון הנפש בחורבן הגוף״ (שילת, הקדמות, עמ׳ נז). מעניין שדווקא ב״מורה״ מוצאים אנו התבטאות מתונה יותר כלפי סיפוק הצרכים הגופניים, והוא אינו סובר כי בניין הנפש מחייב את הרס הגוף; אדרבה, הרמב״ם מדגיש שם שהאדם לא יכול להשיג את ״שלמותו האחרונה״, אלא אם כן השיג קודם את ״שלמותו הראשונה״ (=הגופנית). זאת משום ש״מטרת כלל התורה שני דברים, והם: תיקון הנפש ותיקון הגוף... שיהא בריא כפי מיטב מצביו הגופניים, וזה לא יהיה אלא במוצאו צרכיו בכל עת שיבקשם...״ (ח״ג, כז, עמ׳ שלז). השווה גם לדבריו שם בח״ב מ. לאור כל האמור עד כה, ומה שעוד ייאמר בהמשך בעניין זה, קשה להזדהות עם קביעתו של פינס שהרמב״ם העדיף את הסגפנות המינית כפילוסוף, כפי שזה בא לידי ביטוי ב״מורה״, אך לא כפוסק הלכה. ראה פינס, המורה, עמ׳ lxii; וכן פינס, מחשבת, עמ׳ 108.

93 ראה על כך בהמשך.

הדרך הבינונית, המומלצת בכתבי הרמב"ם ההלכתיים, לא די שאינה מהווה מחסום להתעלותו הרוחנית של הצועד בה, אלא שהיא אף תורמת להשגתה בתהליך התקדשות וטיהור המידות. יוצא, אפוא, שבדרכו הפסיכולוגית-החינוכית השיטתית, שואף הרמב"ם להביא גם את האדם מן השורה - ולא רק את הפילוסופים או הנביאים - למדרגה הרוחנית הגבוהה של "**בכל דרכיך דעהו**", כפי שזה משתמע בבירור גם מן ההלכה הבאה:

> נמצא המהלך בדרך זו [הבינונית] כל ימיו כולן, עובד את ה' **תמיד**, אפילו בשעה שנושא ונותן **ואפילו בשעה שבועל**. מפני שמחשבתו בכל, כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'... ועל עניין זה ציוו חכמים ואמרו: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות ב, טו), והוא שאמר שלמה בחכמתו (משלי ג, ו): "בכל דרכיך דעהו" (הלכות דעות ג, יא-יב).[94]

לבסוף נציין כי הרמב"ם עצמו מסביר את יחסו האמביוואלנטי לחיי האישות ובפירושו למשנה, הוא מגלה ש"סתירה" זו מקורה כבר בחז"ל: הרי מצד אחד חכמים אומרים 'כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה', ופסק התלמוד הלכה כחכמים; מאידך גיסא "**החסידים** הצנועים מתרחקים מכל הדברים הבהמיים האלה ומגנים אותם ומגנים את אותם השמים כל מחשבתם ומאווים ענייניים אלו" (סנהדרין ז, ד, עמ' קכג).

הרמב"ם מסביר, שגישתם האמביוואלנטית של חז"ל נובעת מן הצורך החינוכי שיש להבחין, לא רק בין ה"אסור" לבין ה"מותר", אלא גם בין ה"מגונה" לבין "**הרצוי**" ו"**האהוב**". נשים לב, שבקטע הבא מפירושו למשנה רומז הרמב"ם, שהוא מעדיף את דרך ההתנהגות ב"**רצוי**" וב"**אהוב**" על פני זו של "המותר", ומגלה, גם כאן, את נטייתו למוסר פרישותי בתחום זה, על אף שעקרונית הוא דוגל, כאמור, בהנהגת "שביל הזהב" האריסטוטלית:

> ואין זה סותר למה שקדם באומרם: 'כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה', לפי שדרכי האיסור והמותר זולת דרכי המגונה והרצוי **והאהוב**, ואיך צריך לנקוט את דרך הצניעות וההפלגה **בפרישות** (שם, עמ' קכד).

באותו מקום מציין הרמב"ם שהנימוק הפסיכולוגי-חינוכי להעדפת הפרישות על ה"מותר" הוא החשש פן עוצמת הדחף המיני תכשיל באיסור עצמו. כמו כן יש

---

[94] לדברים זהים וביתר הרחבה, השווה שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנז.

להביא בחשבון שינויים בתנאים; מה שהיום הוא בסטאטוס של "מותר" עלול להיות מחר "אסור" כגון: אישה שהיה מותר לו ליהנות בהסתכלות ביופייה בעת שהייתה פנויה, נישאה בינתיים לאיש אחר ונאסרה עליו, אבל מתוך הרגל, יתמיד האדם במנהגו וייכשל באיסור:

> ואישה שאינה נשואה מותר למי שאינה ערווה עליו ליהנות בהסתכלות בצורתה, ואין איסור בכך אלא בדרך הצניעות **והפרישות מן המותר** כדי שלא **ייכשל באיסור,** לפי שהחסידים מתעבים את זה ואף על פי שהוא מותר, מחשש שמא תהיה אותה האישה אשת איש ויתמיד כפי שכבר **הורגל** מקודם... (שם, עמ' קכב).

סיכום

חמשת חושיו של האדם מדורגים על ידי הרמב״ם בסדר יורד, לפי היקף ההבחנה שלהם וכמות המידע שהם מספקים להכרה. לפי עיקרון זה, חוש **הראייה** הוא הראשון במעלה, משום שהמערכת התפיסתית מעניקה לו תוקף מעל לשאר החושים.

חוש **השמיעה** הוא בעל חשיבות חינוכית רבה לפיתוח חכמה מעשית וערכים מוסריים, במיוחד לפי תפיסת התרבות היהודית, המבוססת על קבלה מסמכות מסורתית ובהעברה מדור לדור.

תרומתם של חוש הריח וחוש הטעם להכרה היא מועטת. חוש **הריח** של האדם הוא המדויק פחות, בהשוואה לשאר בעלי החיים, ותפקידו של חוש **הטעם** הוא רק להבחין בין הטעמים השונים. ההנאה הקשורה בו שייכת כבר לחוש המישוש. אע״פ כן, מוצאים אנו התייחסות לשני חושים אלה במשנתו החינוכית של הרמב״ם, בגלל ההשפעה שיש להם על התנהגותו של האדם.

חוש **המישוש** מדורג במקום הנמוך, הואיל ותרומתו להכרה היא הפחותה ביותר; עובדה שהוא מצוי גם אצל בעלי החיים הפרימיטיביים ביותר. מאידך גיסא, אריסטו מייחס לו ערך רב, מבחינה ביולוגית, כיון שבלעדיו לא ייתכנו חיים. הדיון החינוכי-מוסרי מתמקד בחוש זה בגלל סכנת ההנאות החושניות הקשורות בו. אלה עלולות לשעבד את האדם ולשקעו בעיסוק מופרז ולא מוסרי של סיפוק תאוות, המסיחות את דעתו מניצול הפוטנציאל הרוחני-אינטלקטואלי הטמון בו.

פרק חמישי

הכוח המדמה: הדמיון האנושי

א. הגדרה ותפקיד

הרמב"ם רואה את הכוח "המדמה" ככוח פיזיולוגי,[1] כמו שני הכוחות הנחותים ממנו - "הזן" ו"המרגיש",[2] המקבל את רישומי החושים ומאחסן אותם (=שומר בזיכרון). כאשר רישומים אלה צפים שוב ומוצגים בתודעתו (=נזכר בהם) הוא מצרף חלק מהם יחד (=אסוציאציה), אך פעמים רבות צירופים אלה אינם מציאותיים כלל (=פאנטאזיה). נתבונן בהגדרתו של הרמב"ם ב"שמונה פרקים":

> **המדמה** הוא הכוח **הזוכר** את רשמי המוחשות אחרי העלמם מלפני החושים שהשיגום, **ומרכיבם** זה בזה, **ומבדילם** זה מזה, ולפיכך

---

1 ראה מוה"נ, ח"ב לו, עמ' רמו: "וכבר ידעת כי שלמות הכוחות **הגופניים** הללו, אשר מכללן הכוח **המדמה**". ועוד שם: "והכוח הזה המדמה - כוח **גופני** ["קוה בדניה"] הוא בלי ספק" (עמ' רמח). כך משתמע גם מדברי אריסטו: "אין ברוב [המקרים] דבר שהוא נפעל או אפילו מפעיל, **בלא גוף**... אף [החשיבה] מהווה מין [פעולה של] דמיון או שאין היא קיימת בלא דמיון, אז אפילו [החשיבה] לא תוכל להיווצר **בלא גוף** (=דמיון)" (על הנפש א, א, 403א, 5). וראה עוד שם ג, ז, 431א, 14 ואילך. להמחשת הדבר, ממשיל אריסטו את קליטת החושים ליכולת השעווה שהיא חומר גופני, לקלוט את צורת החותם ללא החומר שממנו הוא עשוי: "השעווה מקבלת את סימן הטבעת בלי הברזל והזהב המטביעים אותו - והיא קולטת את הסימן מהזהב או הנחושת" (שם ב, יב, 424א, 19).

2 ראה לעיל, פרק ג.

מרכיב הכוח הזה מן הדברים שהשיג דברים **שלא השיגם** מעולם ואי אפשר להשיגם (פ״א, עמ׳ רמח).[3]

בהגדרה דומה, אך קצרה יותר שיש ב״מורה״, קושר הרמב״ם את יכולת ההרכבה של הדמיון לאינסטינקט **החיקוי** הטבוע באדם מלידה, שהוא למעשה היזכרות במושאים שהוטבעו ב״מדמה״ לאחר העלמם מלפני החושים. וכך הוא אומר שם: ״פעולת... המדמה בזכירת המוחשות והרכבתן, **והחיקוי אשר בטבעו**״ (ח״ב לו, עמ׳ רמו).

אפשר אם כן, לסכם את תהליך הפעולה של ״המדמה״ כך:

ב. דמיון תחושתי ודמיון ראציונאלי

העלאת רישומי החושים מן הזיכרון והרכבתם אינה פעולה שכלית אנאליטית, אלא פליטה אוטומאטית לא רצונית של הרשמים החושיים ששקעו בבית הקיבול של הזיכרון.[4] זה מסביר מדוע הדמיון מצוי גם לרוב בעלי החיים: ״ואין ייחודו של האדם בדמיון... כי אין הדמיון משיג, כי אם הפרט המורכב בכללותו כפי שהשיגוהו החושים״ (מוה״נ, ח״א עג, בהערה, עמ׳ קמב). יוצא, אפוא, שהכרתם של בעלי החיים יכולה גם כן להשתחרר ממגבלות מושאי התחושה הניצבים לפניהם, אם כי באופן מצומצם ביותר.

---

[3] הגדרה זו היא פאראפראזה קרובה לזו של אלפאראבי ב״פצול אלמדני״: ״ואלמתכ״ילה הי אלתי תחפט׳ רסום אלמחסוסאת בעד מגיבהא ען מבאשרה׳ אלחואס להא. פתרכב בעצ׳הא אלי בעץ׳ תרכיבאת מכ׳תלפה ותפצל בעצ׳הא ען בעץ׳ תפצילאת כת׳ירה מכ׳תלפה בעצ׳הא צאדקה ובעצ׳הא כאד׳בה״ (סעיף 6, שורה 8 ואילך). הגדרה דומה יש לאלפאראבי ב״ספר ההתחלות״: ״והמדמה הוא אשר **ישמור** רישומי המוחשים אחר העלמם מן החוש **וירכיב** קצתם אל קצתם, **ויפריד** קצתם מקצתם בהקיץ ובשינה, הרכבות והפרדות, קצתם אמיתיות וקצתם כוזבות״ (עמ׳ 3). המושגים ״שומר״ ו״זוכר״ מציינים אותה פונקציה של הכוח ״המדמה״ גם אצל הרמב״ם. ראה למשל, ״פרקי משה״: ״שהכוח **השומר והוא הזוכר**״ (מאמר ראשון, סעיף 40, עמ׳ 25). ולפסון סבור שהגדרת הרמב״ם ב״שמונה פרקים״ מבוססת על זו שב״ספר ההתחלות״, אך דומני שההבדל בין שני המקורות קטן מאוד. ראה וולפסון, הרמב״ם, עמ׳ 441-467.

[4] שהרי הוא פועל גם בשעת השינה. ראה מוה״נ, ח״ב לו, עמ׳ רמו, וראה גם בהמשך.

גם אריסטו סבור ש"יש גם לשאר בעלי החיים חלק [בדמיון]" (על הנפש ג, י, 433ב, 30), אלא שלדעתו, אי אפשר לדבר על זהות מוחלטת בין דמיון האדם לזה של בעלי החיים; קיים ביניהם הבדל עקרוני, הקשור להבחנה בין שני סוגים של דמיון: דמיון ראציונאלי ודמיון תחושתי. דמיון ראציונאלי מצוי רק אצל בני האדם ואלו לבעלי החיים יש רק דמיון תחושתי, אלא שאיננו מוגדר. משום כך אין להם דימוי ברור של המטרה (שם יא, 434א, 4), כיוון ש"אצל שאר בעלי החיים אין **פעולה שכלית** וחישוב הגיוני כלל, אלא [רק] **דמיון**" (שם ג, י, 433א, 11).

יתרון זה של בני האדם על בעלי החיים מאפשר להם שלא להישאר צמודים לתוכן התחושתי המיידי וליצור מתכנים תחושתיים רבים דימוי אחד, אף אם לא חשו אותו לפני כן, אם כי חשו את רכיביו, כמו דימוי הספינה הרצה באוויר, המובא להלן. סיכום תמציתי של הבחנה זו מביא אריסטו ב"על הנפש":

> אכן, דמיון הקשור לכושר **החישה** קיים, כפי שאמרנו כבר, גם בשאר **בעלי החיים**, ואלו זה הקשור **לכושר הדיון** קיים אצל אלה שהם בעלי כושר החישוב (=בני אדם); כי [השאלה] אם יעשה [אדם] מעשה זה או אחר, שייכת כבר לתפקיד של חישוב **הגיוני**, שעליו למדוד [את הדברים] לפי [קנה-מידה] אחד ולרדוף אחר [הטוב] הרב ביותר. לכן הוא יכול ליצור [דימוי] אחד מתוך דימויים [אפשריים] רבים (שם, יא, 434א, 6).

הנחה זו מסבירה את הצלחת בני אדם להגיע למסקנות נכונות, כאשר הם מפעילים שיקול דעת בהכוונת הדמיון על פי קנה-מידה, המאחד בתוכו התחשבות בגורמים שונים. לקאטגוריה זו משייך הרמב"ם את "מנהיגי המדינות, מייסדי החוקים והקוסמים והמנחשים, ובעלי החלומות הצודקים" (מוה"נ, ח"ב לז, עמ' רמט).[5]

אמנם אין הרמב"ם מתייחס בפירוש להבחנה זו שבין דמיון תחושתי לדמיון הקשור להיגיון, אך בין השיטין נראה כי הבחנה זו הייתה מקובלת גם עליו. הנה בקטע הדן בשלוש משמעויותיה של המילה "תמונה", הוא מצביע על ההבדל בין החלום, שהוא תוצר של הדמיון התחושתי, לבין החיזיון הנבואי, שהוא תוצר של הדמיון הראציונאלי - "האמיתי":

> תמונה... נאמרת על צורת הדבר הנראית **בחושים** מחוץ למחשבה... ונאמרת על הצורה **הדמיונית** של אדם הנשארת בדמיון אחרי העדרו מכנגד החושים...

---

[5] וראה עוד שם, פרק לו: "פעולת הכוח הזה המדמה בזכירת המוחשות והרכבתן... הוא סיבת **החזיונות** הצודקות" (עמ' רמו).

כלומר, דמיון לנגד עיניי בשינה (=חלום). ונאמרת על העניין **האמיתי הנישג בשכל**... אמר [על משה] (במדבר יב, ח): 'ותמונת ה' יביט' (מוה"נ, ח"א ג, עמ' כא).

ג. "החושים הפנימיים" - פונקציות שונות של הכוח "המדמה"

במסגרת המונח הכללי הכוח "המדמה" כורך הרמב"ם יחדיו את כל "החושים הפנימיים" כדי להבדילם מחמשת "החושים החיצוניים" של הכוח "המרגיש".[6] במונח "החושים הפנימיים" השתמשו כבר הפילוסופים של ימי הביניים שקדמו לרמב"ם, כמו אלפאראבי ואבן-סינא,[7] שהלכו בעקבות אריסטו.[8] הם כללו בו את הפונקציות השונות של הכוח "המדמה", כגון: דמיון, זיכרון, הרכבה והבדלה, החוש המשותף, השערה ועוד. הרמב"ם אינו מרבה להתייחס להבחנה שבין הפונקציות השונות של "המדמה" בגלל ההבדלים הדקים שיש ביניהם, אם כי היה מודע להן, כפי שנראה בהמשך, והוא מעדיף להבליע אותן במונח הכללי הכוח "המדמה". הנה למשל, אנו מוצאים אצלו את המונח "השגות פנימיות" במשמעות של "חושים פנימיים" במסגרת הדיון ב"מורה" על האנתרופומורפיזם. שם הוא קובע את הכללים שעל פיהם הושאלו לאל בספרי הנבואה כוחות וחושים מסוימים, ואלו חושים אחרים לא הושאלו לו. וכך הוא כותב שם:

> ולפיכך לא הושאל לו רעיון שהוא **הדמיון**, והושאלו לו מחשבה ותבונה שהן "אלפכרה ואלפהם" ... וכך הדבר נוהג גם **בהשגות הפנימיות**, כפי שהוא נוהג בהשגות החושיות **הגלויות** שמקצתן הושאל ומקצתן לא הושאל..." (ח"א מז, עמ' עא).

בין חכמי ישראל בימי הביניים שהשתמשו במושג "החושים הפנימיים" היה גם ריה"ל, אלא שהוא מונה בתוכם שתי פונקציות נוספות לאלה שהוזכרו בהגדרת הרמב"ם, והם: "**החוש המשותף**" ו"**חוש ההשערה**".[9] נשים לב לדבריו ב"כוזרי":

> והרי החושים הגלויים ידועים. אבל **הנסתרים** הרי ראשיתן **החוש המשותף**. ונתחייב כוח מצייר כדי לשמור בו צורות המוחשות והוא

[6] כך סבור ולפסון, ראה מאמרו הנ"ל, עמ' 441.

[7] ראה ולפסון הנ"ל, עמ' 444.

[8] ראה "על הנפש", ספר ג. וראה בהמשך.

[9] אבן-סינא מציין שבע פונקציות של "החושים הפנימיים", אך יש רק הבדלים דקים בין אחדים מהן, ואין לזה מקום במסגרת דיוננו. ראה אצל ולפסון, שם.

> החוש המשותף והכוח הזוכר, השומר לזכור בו העניינים המושגים בחושים. והכוח המדמה להחזיר בו מה שנמחה מן הזיכרון. והכוח **המשער** כדי לעמוד על אמיתת מה שמחדש המדמה ונפסדו, בסוג של **בחינה** העוברת כדי שיחזירהו אל הזיכרון... (קאפח, ריה"ל, המאמר החמישי, יב, עמ' ריג).

"החוש המשותף" בהגדרת ריה"ל הוא, אפוא, **ראשיתם** של "החושים הפנימיים" ותפקידו - **כינוס** הרשמים השונים של החושים, חיבורם לכלל אחד והעברתם לדמיון. תפקיד זה מצוי כבר אצל אריסטו[10] ואבן-סינא.[11] גם בדברי הרמב"ם ב"מורה" אפשר למצוא את הפונקציה של "החוש המשותף" אם כי לא בפירוש, כפי שעולה מן ההערה הבאה שלו על הדמיון: "כי אין **הדמיון** משיג כי אם את הפרט **המורכב בכללותו** כפי שהשיגוהו החושים, או שמרכיב את הדברים שהם נפרדים במציאות ... " (ח"א עג, עמ' קמג).

ברור כי תפקיד השגת "הפרט **המורכב בכללותו** כפי שהשיגוהו החושים" הוא של "החוש המשותף". התייחסות עקיפה נוספת לפונקציה שממלא "החוש המשותף" במסגרת "המדמה" אפשר למצוא בקטע אחר ב"מורה", שהרמב"ם מוכיח בו כי כוחות הנפש, ו"המדמה" בתוכם, נקראים בפי חז"ל "מלאכים":

> כי כל **כוח** שמנהו ה' יתעלה בדבר מן הדברים, הרי הוא **מלאך** הממונה על אותו דבר. ולשון מדרש קוהלת (י, כג): 'בשעה שאדם ישן, **נפשו** אומרת למלאך ומלאך אומר **לכרוב**'. הרי בארו למי שמבין ומשכיל, כי גם הכוח המדמה נקרא '**מלאך**' ושהשכל נקרא '**כרוב**' (ח"ב ו, עמ' קעח).

ה"**נפש**" ממלאת כאן בדיוק את תפקיד "החוש המשותף",[12] הקולט את הרשמים החושיים ומספקם לכוח "המדמה" - שהוא ה"מלאך", והכוח "המדמה" הוא המקור המספק את המידע לשכל - שהוא ה"כרוב". אכן בהמשך נראה שלא תיתכן כל פעילות אינטלקטואלית ללא תיווכו של הדמיון.[13]

גם הפונקציה הנוספת של הכוח "המדמה" המוזכרת אצל ריה"ל - "**ההשערה**" -

---

[10] ראה למשל, "על הנפש", שם ז, 431א, 17.

[11] ראה ולפסון, שם, עמ' 444.

[12] כך מפרשים נרבוני ואפודי.

[13] וראה עוד בעניין זה אצל ולפסון, שם.

מצויה כבר אצל אריסטו,[14] אבן-סינא[15] ואלפאראבי.[16] היא מוגדרת ככושר הכרתי המתחשב **בעובדות** האובייקטיביות **האמיתיות** של המציאות, כפי שציין ריה״ל בהגדרתו: ״והכוח המשער כדי לעמוד על **אמיתת** מה שמחדש המדמה ונפסדו״. מבחינה זו שונה ה״השערה״ מתפקיד ״ההרכבה וההבדלה״: בעוד פעולות ״ההרכבה וההבדלה״ תלויות בשיגיונותיו האישיים של האדם, המדמיין גם דברים לא מציאותיים כאוות נפשו - אפילו בחלום, ה״השערה״ מחויבת למציאות האובייקטיבית. נשים לב להבחנה זו ב״על הנפש״, אלא ששם אריסטו משתמש במונח הכללי ״דמיון״ כדי לתאר את פונקצית ״ההרכבה וההבדלה״:

> באשר לדמיון... ברור שאין [ההרכבה וההבדלה שבדמיון] זהה **להשערה** בהיותו ההיפעלות הניתנת **לרשותנו** [החופשית] כאשר אנו רוצים... כפי שעושים החולמים... ואלו פעולת הסברה (=ההשערה) אינה ניתנת לרשותנו [החופשית] בְּפוֹעֲלָה בהכרח על פי **השקר והאמת**... (ג, ג, 427א, 14).

גם הרמב״ם מתייחס ל״השערה״ תוך כדי דיון ב״מורה״ על שלוש רמות של חכמים: ״הנביאים האמיתיים״, ״החכמים בעלי העיון״ ו״מנהיגי המדינות, הקוסמים והמנחשים ובעלי החלומות הצודקים״ (ח״ב לז, עמ׳ רמט). שלמות הכוח ״המדמה״ של הנביאים, בשילוב שלמות הכוח ״העיוני״, מביאות אותם לכך שהם ״מודיעים דברים, אשר לא יוכל האדם בכוח **ההשערה** והתפישה הכלליים בלבד להגיד אותם״ (שם, לח, עמ׳ רנא). לעומת זאת, חכמי הסוג השלישי: מנהיגי המדינות, הקוסמים וכדו׳, פועלים מכוח ״**דמיונות והשערות** בלבד״, אם כי גם הם מתחשבים בעובדות האובייקטיביות של המציאות. לפיכך יש מנהיגי מדינות המצליחים במשימתם, כמו גם האחרים מאנשי הסוג הזה:

> והתניתי באומרי ׳הנביאים האמיתיים׳ כדי להשתחרר מאנשי הסוג השלישי, אשר אין להם הגיוניות כלל ולא חכמה אלא **דמיונות והשערות** [״כ׳יאלאת וט׳נון״] בלבד... מה שמשיגים אותם האנשים אינם אלא רעיונות שהיו להם ונשארו רשמיהם חקוקים בדמיונם עם כל מה שבכוח המדמה שלהם (שם, לח, עמ׳ רנב).

כמו כן יש התייחסות ב״ספר המצוות״ לכושר ה״השערה״ המפותח של ״הקוסמים״, בבוא הרמב״ם לתת נימוק פסיכולוגי להצלחתם, על פי רוב, לשער

---

[14] ראה למשל, ״על הנפש״ ג, ג, 427א, 15 ואילך.

[15] ראה ולפסון, שם עמ׳ 444.

[16] ראה, למשל, ״ספר ההתחלות״, שם.

את העתידות: לפי "שכוח **ההשערה** ["אלחדס"] שבהם חזק, ויארע על פי רוב כפי **האמת והנכון**, לפיכך ישערו ["ישערון"] מה שיהיה..." (לא תעשה, ל"א).[17]

בעוד שהרמב"ם מבליע בדרך כלל את הפונקציה של "ההשערה" במונח הכללי הכוח "המדמה", כפי שעשה גם לגבי "החוש המשותף", הרחיב ריה"ל בתיאור תפקידה של פונקציה זו. הבה נתבונן בתיאורו, משום שיש בו כדי ללמד על תופעות פסיכולוגיות הקשורות ל"השערה", שגם הרמב"ם מתייחס אליהן. בהמשך הגדרתו את הכוח "המדמה" מציין ריה"ל את כוח **השיפוט** של הכוח "המשער", המאפשר **להידרש** לדבר מסוים או **להתרחק** ממנו, על סמך הניסיון של "נעים" או "דוחה" שהצטבר במציאות האמיתית. וזה מה שהוא אומר:

> הכוח **המשער** ["אלוהמיה"], הוא כוח **שופט** מחליט על דבר שהוא ראוי **להידרש**, ועל דבר שהוא ראוי **להתרחק** ממנו... והרי האהבה וההיזק **והאימות** וההכזבה הם שייכים למשער ... (שם, עמ' רד).

פונקציה דומה מובלעת בין השיטין גם בהגדרת אלפאראבי ב"ספר ההתחלות": "ולו [למדמה] עם זה השגת **המועיל והמזיק** והערב ובלתי ערב, זולת הנאֶה והמגונה מן המידות והפעולות" (עמ' 3).

את עקבותיה של תופעת **שיפוט** זו של "ההשערה" כפונקציה של הכוח "המדמה", אפשר לגלות גם אצל הרמב"ם. הנה למשל, כשהוא מנמק ב"מורה" את טעמן של חלק ממצוות התורה, הקשורות לבעלי החיים, כמו האיסור לשחוט "אותו ואת בנו ביום אחד" (ויקרא כב, כח) או מצוות "שילוח הקן" (דברים כב, ו), הוא תולה זאת בהתחשבותה של התורה בצער הנגרם לבעלי החיים; כי אין הבדל בין צער האדם וצער שאר בעלי חיים, אשר ניחנו גם הם בכוח "המדמה". צער זה הוא תוצאה של פעולת כוח "ההשערה", האחראי לטיפוח רגש האהבה והחמלה, כפי שציינו ריה"ל ואלפאראבי בהגדרותיהם שהובאו לעיל. כך משתמע גם מדברי הרמב"ם ב"מורה":

> כי **אהבת האם** וחנינתה על הבן אינו תוצאה של **ההיגיון** ["נטק"], אלא פעולת **הכוח המדמה** ["אלמתכ'ילה"] המצוי ברוב בעלי החיים כמציאותו באדם... וזהו הטעם בשילוח הקן... (ח"ג מח, עמ' שצג).

---

[17] מובן שתופעת ההשערה קיימת במידה זו או אחרת אצל רוב בני האדם, המצליחים לעתים לשער את העתיד על סמך הניסיון שהצטבר בכוח "המדמה". כך למשל, יכול תלמיד לשער את תגובת המורה להתנהגות מסוימת, או לשער את הציון בבחינה על סמך רמת התכוננותו וידיעתו את החומר.

גם בנימוקים שמביא הרמב״ם לקיום ״**ברית המילה**״ בגיל רך, הוא מדגיש שהוא ״מחמת רכות עורו **וחולשת דמיונו** [״כ׳יאלה״]״ של התינוק (שם, ח״ג מט, עמ׳ שצט). כלומר, התורה מתחשבת בעובדה שכוח ״ההשערה״, המביא את המבוגר לשאוף אל המועיל ולהירתע מן **המזיק**, עדיין אינו מפותח כל צורכו אצל הרך הנולד. במצב נפשי זה אין התינוק נתקף בפחד לפני מעשה המילה וממילא נגרם לו פחות צער: ״כי [רק האדם] הגדול יפחד ויקשה הדבר עליו במה שמדמה את המעשה לפני שייעשה״ (שם).

באותה מידה, יש התחשבות בכוח ״ההשערה״ של הורי הילד עצמם, אשר טרם התחזקה בם **האהבה** אליו ולכן לא יירתעו מלעשות לו את המילה; כי אם ימתינו מספר שנים, הם עלולים להימנע מקיום המילה בגלל אהבתם לו וחמלתם עליו, שהתעצמה והשתרשה בכוח ה״השערה״ שלהם. הבה נתבונן בניתוח הפסיכולוגי של הרמב״ם לתופעה, ונשים לב כי משתקפת בה בבירור פונקציה זו של הכוח ״המדמה״, כפי שהיא מתוארת אצל קודמיו, ריה״ל ואלפאראבי:

> כי עד כה טרם התחזקה הצורה ב׳מדמה׳ (=בהשערה) הגורמת לאהבתו אצל הוריו, כי אותה הצורה שב׳מדמה׳ מתוספת היא במפגשים... כי אין אהבת האב והאם לנולד בעת שנולד, כאהבתם אותו כשהוא בן שנה; ואין אהבת בן שנה כאהבת בן שש; ואלו נשאר שנתיים או שלוש, היה גורם **לבטול המילה** מחמת חמלת האב ואהבתו אותו; אבל בזמן לידתו, אותה הצורה שב׳מדמה׳ (=ההשערה) - חלושה מאוד, ובפרט אצל האב שהוא המצווה במצווה זו (שם).

עם הוספתם של ״החוש המשותף״ וה״השערה״ על ״החושים הפנימיים״, ניתן אפוא, לסכם כך את תהליך פעילותו של הכוח ״המדמה״:

ד. תרומת הדמיון ליצירתיות האנושית: חשיבה, אומנות ונבואה

הרמב"ם מייחס ערך רב לכוח "המדמה" כמקור הכרה, כי המחשבה עצמה אינה אפשרית ללא תיווכו. כאשר הכוח "המדמה" מגיע לשלמותו "בעיקר היצירה (=מלידה) בתכלית האפשרית" (מוה"נ, ח"ב לו, עמ' רמו), הוא מאפשר התבוננות חופשית ומעמיקה בהתרחשויות, ומגיע בדרך אינטואיטיבית ליצירת מושגים חדשים ולהישגים עיוניים-מדעיים.[18] יש שהחכמים מגיעים אל מסקנותיהם גם בחקירה שכלית, אלא שהיא כרוכה במאמץ עיוני רב וממושך, תוך נטילת סיכון לא מבוטל של טעויות ושיבושים בדרך:[19]

> לפי שאותו השפע עצמו, אשר שפע על הכוח **המדמה** והביאו לידי שלמות, עד שהושג מפעולותיו שמודיע את מה שיהיה... הוא גם מביא לידי שלמות פעולת הכוח **ההגיוני**, עד שיהיה מפעולותיו שידע דברים **אמיתיים במציאות** ותהיה לו השגה זו כאלו השיגם על ידי הקדמות **עיוניות** (ח"ב לח, עמ' רנא).

דוגמה להישגים מדעיים שהושגו שלא בדרך המחקר המדעי הם "הספרים, שחיברו חכמי ישראל מבני ישששכר" (הלכות קידוש החודש יז, כד), אשר קיבלו מן הנביאים את חכמת התכונה, השייכת לתחום "דברים אמיתיים במציאות". ספרים אלה של בני ישששכר אבדו עם השנים, וחכמי ישראל שבאו אחריהם,

---

[18] גם קאנט ראה בַּדמיון אבן בניין של חשיבה, שהיא כהגדרתו: "איחוד של דימויים בתודעה אחת". הוא התייחס לכושרו של האדם לדַמות דימויים רפרודוקטיביים באופן ספונטאני, כלומר לזכור, ודימויים פרודוקטיביים שהוא רואה אותם "כוח יצירה". הכוח "המדמה" ממוקם בתורתו כמתווך בין התפיסה החושית לחשיבה, והוא תשתית לכל חשיבה. ראה קאנט, ביקורת, עמ' 71-90.

[19] ראה ב"מורה", ח"א לד, שם מתאר הרמב"ם בהרחבה את מגבלות החקירה העיונית לעומת ההשגה הנבואית. להלן מספר ציטוטים: "... **הערבוביא** המצויה ברוב מחשבת המעיינים..." (עמ' נא), "אלו לא ניתנה לנו השקפה בדרך האמונה... אלא נזקקים היינו **לתבונה**... לאמתו בהוכחה, וזה לא ייתכן כי אם לאחר המצעים הללו **הארוכים**... שהאדם נולדים לו ספקות רבים בעת החקירה במהירות..." (עמ' נב). סביר להניח שהבסיס לדברי הרמב"ם אלה, הם דברי רס"ג ב"אמונות ודעות", אשר נאמרו ביחס לאותו נושא: "והנה ראשית ידיעתם [של החוקרים] תחל בדברים **מעורבבים, מסופקים, משובשים**" (אמונות ודעות, הקדמה, ג, עמ' ח). וראה עוד שם: "שהלימודים הנלמדים על ידי העיון לא יגיעו לשלמותם אלא בזמן ממושך... ויש [חכם] שלא יסתיים לו העסק בה מחמת קוצר רוחו, או שישתלטו עליו **הספקות** ויביאוהו במבוכה ויעצרוהו" (עמ' כז). כך גם ריה"ל ב"כוזרי": "זה שאתה אומר היא הדת פרי ההיגיון המדיני מוביל אליה העיון. ויכנסו בה פיקפוקים רבים. שאל את הפילוסופים עליו ולא תמצאן מסכימים על פעולה אחידה ולא דעה אחידה" (המאמר הראשון, י"ג, עמ' ט).

נאלצו להיעזר בספרי "התקופות והגימטריות שחיברו חכמי יון" בדרך של חקירה עיונית. הם לא ראו בכך כל פגם, כיוון שבעניינים שהוכחו בדרך המדעית "אין חוששין למחבר, בין שחיברו אותם נביאים בין שחיברו אותם **גויים**" (שם).[20]

הדמיון מפרה את החשיבה ומשמש לה טריגר. אריסטו עמד על חיוניותו לחשיבה ואמר: "לעולם אין נפש חושבת בלא דימוי" (על הנפש ג, ז, 431א, 17). הסיבה לכך היא כיוון ש"כושר החשיבה חושב על הצורות באמצעות **דימויים**" (שם, 431ב, 2); צורות הדימויים מהוות את תכני החשיבה באותו האופן שצורות המוחשות מהוות את תכני התחושה, כיוון ש"אפילו החשיבה לא תוכל להיווצר בלא גוף [מוחשי]" (שם, א, א, 403א, 9). מכאן מסקנתו שכושר הדימוי הוא יסוד היסודות לכל הכרה, והחשיבה "מהווה מין [פעולה של] **דמיון**, או שאין היא קיימת בלא דמיון" (שם).

מסקנה זו שופכת אור על תופעות התנהגותיות אנושיות, הנובעות משיקול דעת של הדמיון. כך למשל, אומר אריסטו, יכולים אנו להבין את תחושת הסכנה מן האש; תחושה זו מפעילה את מנגנוני ההגנה של האדם גם ללא התנסות חושית: "לעתים, גם מחשב [אדם] דבר בנפשו באמצעות דימויים או מושגים כאלו הוא רואה [את הדבר], כשהוא מתייעץ עם עצמו על דברים **העתידים** לקרות על פי מה שקיים" (שם, ג, ז, 431ב, 2 ואילך). כלומר, שיקול הדעת של הדמיון קובע את הרתיעה מן הכואב והשאיפה לדבר **מהנה**, גם אם אין מושאי ההנאה והכאב עומדים לנוכח החושים: "בקובעו שמשהו יהיה מהנה או **מכאיב** במקרה מסוים, הוא **נרתע** מהקיים או **רודף** אחריו" (שם). חשיבה משמעותית, לדעת אריסטו, חלה רק על מה שיכול להתקיים באופן אקטואלי. אך כיון שחשיבה מסוימת יכולה להתנהל גם ללא תחושה, יש להניח שחומר הגלם התחושתי שניצב לפניה הם הדימויים.

על אף האמור שאין חשיבה ללא דימויים, אין לטעות ולראות בהם את תוכן החשיבה כולו אלא כלי עזר בלבד. משל לאדם הכותב את הגיגיו; האותיות שהוא משתמש בהן, אינן מהוות את תוכן מחשבותיו, אלא את האמצעי שהוא מבטא אותן בעזרתו. כך הדמיון משמש מדיום שבאמצעותו יוצר השכל את הגיגיו ומושגיו. לפיכך עם כל חיוניותו של "המדמה" לחשיבה, הן הרמב"ם והן אריסטו מסכימים, כפי שנראה בהמשך, שאסור לתת לדמיון חירות מוחלטת בלתי מבוקרת על ידי השכל.

[20] כי בתחום המדע העוסק ב"אמת ושקר", קבע הרמב"ם את הכלל: "ושמע האמת ממי שאמרה" (הקדמה ל"שמונה פרקים", עמ' רמז); ראה גם במוה"נ, ח"ב יא (עמ' קפו) את הסברו המעניין של הרמב"ם לשכחת חכמת התכונה ושאר מדעים, שלימדו הנביאים את חכמי ישראל.

דמיון המונהג על ידי השכל, יכול להיות בעל ערך חיובי ליצירה האנושית. אריסטו, אשר בתרבותו היוונית יש ערך רב ליצירה האומנותית, סבור שהדמיון חיוני ביותר לעבודתו של האומן; עיבודם של דימויים שהתעוררו ספונטאנית עשויים לשמש חומר-גלם ליצירות אומנותיות. כושר "ההרכבה וההבדלה" של הדמיון, כשהוא מכוון על ידי השכל, מאפשר לאומן לצרף דברים ועל ידי כך ליצור פרטים אידיאליים המייצגים מושגים בשלמותם; בכך מתנהג האומן כמו הפילוסוף העוסק במושגים מופשטים, ולא כמו ההוזה שאינו שולט בצירופים ועלול להאמין להם - גם אם אינם קיימים במציאות:

> כל אומנות עסקה בהתהוות, כלומר, היא **זוממת ומעיינת** כיצד יווצר דבר-מה מאותם הדברים שיכולים להיות ולא להיות, ושראשית התהוותם טמונה ביוצר, ולא בנוצר... האומנות היא, אפוא, כאמור, כושר יצירה שיש בו משום **שיקול דעת אמיתי**... (אתיקה ו, ד, 1140א, 10).

הרמב"ם, שאינו מייחס חשיבות מרובה לאומנות, אלא אם כן היא משרתת את תכלית שלמות האדם,[21] מעניק לסגולת הצירוף של הכוח "המדמה" חשיבות מכרעת להשגת **הנבואה**.[22] אמנם הדמיון אינו גורם פעיל, אלא משמש בית קיבול סביל ל"שפע" הבא מן השכל ומכשיר בידיו, אבל באמצעות מכשיר זה מגיע השכל לנבואה, שהרמב"ם רואה בה את פסגת שלמותו של האדם והגשמת ייעודו החינוכי:

> דע כי אמיתת הנבואה ומהותה היא השפע השופע מאת ה'... באמצעות השכל הפועל על הכוח **ההגיוני**, ואחר כך על הכוח **המדמה**... ומצב זה הוא תכלית שלמות הכוח המדמה, וזוהי רום מעלת האדם ותכלית השלמות שאפשר שתמצא למינו... (מוה"נ, ח"ב לו, עמ' רמו).[23]

השפע הרוחני האלוהי ("השכל הפועל") המגיע אל הכוח "המדמה", הוא זה המאפשר את תחזית העתידות המדויקת של הנביא, שאינו יכול להשיגה "בכוח ההשערה והתפישה ["אלחדס ואלשעור"] הכלליים בלבד..., לפי שאותו השפע

---

[21] ראה שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנו-רנז. וכן לעיל, פרק ד, סעיף ב - "חוש הראייה".

[22] חוץ מנבואת משה רבנו. ראה להלן, הערות 25, 37.

[23] הראי"ה קוק מבטא רעיון זה בלשונו הפיוטית המיוחדת: "עיזוז הדמיון הוא מתת אלהים, ובהיותו מחובר לגדולת השכל וכוח ההשערה, עומק המוסר וטבעות הרגש האלוהי - הרי זה **מכשיר** לרוח הקודש" (אורות הקודש א', ירושלים תשכ"ג, עמ' רסב).

עצמו אשר שפע על הכוח המדמה והביאו לידי שלמות עד שהושג מפעולותיו, שמודיע **מה שיהיה**״ (שם, ח״ב לח, עמ׳ רנא).

שלמות ״המדמה״ היא כושר מולד, כלומר, ״הכרחית לו הכנה טבעית מעיקר יצירתו״ (שם, ח״ב לב, עמ׳ רמא),[24] ולא דבר הניתן להשגה על ידי שקידה בלימוד המדעים העיוניים ואפילו לא בשלמות המידות המוסריות. הווי אומר: ללא נתון בסיסי זה לא תיתכן נבואה כלל, אף על פי שיכשיר אדם עצמו לשאר השלמויות, כמו ״שלמות המדעים **העיוניים** והגינות המידות, ואפילו היו כולם בתכלית הכושר וההגינות האפשריים בלי שתצטרף לכך שלמות הכוח המדמה **בעיקר היצירה** בתכלית האפשרית״ (שם, ח״ב לו, עמ׳ רמו).[25]

שלמות הדמיון אינה ניתנת להשגה ולשכלול, הואיל והוא מרכיב פיזיולוגי [״בדניה״] מולד; וכשם שאי אפשר לשכלל את שאר הכוחות הגופניים המולדים, כמו כושר הראייה, השמיעה, מערכת העיכול, מבנה הגוף וכדו׳, כך ״אי אפשר למלא העדרו או להשלים חסרונו״ של הכוח ״המדמה״, לפי שהוא מותנה ב״טוב **המזג** שיהיה לאותו האבר הנושא אותו הכוח, ולטוב השיעור שיהיה לו ולזוג החומר שיהיה לו״ (שם).[26]

[24] הרמב״ם מוצא אסמכתא לכך בדברי ה׳ לירמיהו: ״בטרם אצרך בבטן - ידעתיך, ובטרם תצא מרחם - הקדשתיך, נביא לגויים נתתיך״ (ירמיהו א, ה).

[25] שלמות זו של הכוח ״המדמה״ לא הייתה נחוצה למשה רבנו, אשר ניחן בהכרה שכלית צרופה ובכך נתעלה מעל שאר הנביאים כעדותו של ה׳: ״לא כן עבדי משה... פה אל פה אדבר בו, **ומראה** ולא בחידות, ותמונת ה׳ יביט״ (במדבר יב, ז-ח). הרמב״ם מסביר, שנבואת משה רבנו הייתה נס על-טבעי וחד-פעמי לצורך מתן-תורה. בהשיגו את מדרגת המלאכים הוא ביטל עד כמה שאפשר את ההפרעה הכרוכה בהווייתו הגופנית והשליט את השכל על שאר כוחות נפשו שלטון מוחלט; כך שלא הייתה לו הסחת הדעת בריכוז הרוחני. וכך מתאר הרמב״ם את ייחודיותה של נבואת משה: ״ונעשה במעלת המלאכים, לא נשאר לפניו שום מסך שלא קרעו, ולא עצר בעדו שום מעצור **גופני**, ולא נשאר בו שום דבר מן החסרון, לא מעט ולא הרבה, והושבתו בו הכוחות **הדמיוניים** והחושים בכל השגותיו, ונתבהל כוחו המתעורר, ונשאר **שכל** בלבד... ״ (״פרק חלק״, עמ׳ קמב).

[26] דברים אלה על ״טוב המזג״ ו״טוב השיעור״ מבוססים על התיאוריה הגאלנית, אשר הייתה מקובלת בימיו במדע הפיזיולוגיה (שהפסיכולוגיה הייתה חלק בלתי נפרד ממנה). תיאוריה זו קבעה, שמזג האדם מושפע מהרכב ארבעת היסודות של גופו, שהם: הלח, היבש, החום והקור. כאשר ארבעה יסודות אלה מאוזנים וכל אחד נמצא בכמות האופטימאלית הדרושה: ״בתכלית האיזון... ומיזוגו המיוחד בכל חלק מחלקיו ובכמותו״ (שם, עמ׳ רמז), אזי יהיה האדם בשלמותו הגופנית והנפשית. אולם כאשר אחד היסודות האלה גובר, האדם נחלש בהתאם לגודל הנטייה של יסוד זה. ראה הלכות יסודי התורה ד, ב[ו]. והשווה גם לרס״ג, אמונות ודעות א, ג, עמ׳ נח.
תפיסה זו של הרמב״ם, שההבדל בעוצמתו של הכוח ״המדמה״ הוא הבדל כמותי ולא מהותי, שונה מזו של ריה״ל. ריה״ל טוען גם שהנבואה קיימת אך ורק אצל עם ישראל, כיוון שבמהות

יחד עם זאת, מדגיש הרמב"ם, ששלמות הכוח "המדמה" היא אמנם תנאי הכרחי להשגת הנבואה, אך לא תנאי מספיק. תרומתו לנבואה מותנית במידת שילובו עם שלמות האינטליגנציה ובהכשרה במדעים, עד להשגת "כל המעלות ההגיוניות" (שמונה פרקים פ"ז, עמ' רנט), על מנת להוציא את יכולתו הטבעית מן הכוח אל הפועל; שהרי "כל אדם שיש לו דבר מסוים **בכוח**, אינו חיובי בהכרח שיצא אותו הדבר אל **הפועל**... מחוסר הכשרה" (מוה"נ, ח"א לד, עמ' נ). בזה מסכים הרמב"ם עם אריסטו האומר אף הוא: "כל מה שניתן לנו מידי הטבע מצוי בנו מלכתחילה **בכוח**, ולאחר מכן אנו מפתחים דברים אלו **בפועל**" (אתיקה ב, א, 1103א, 27).

על תנאים מוקדמים אלה להשגת הנבואה יש להוסיף את השלמות המוסרית ואיזון של כל כוחות "הנפש האחת", עד להשגת "רוב המעלות המידותיות והחמורות שבהן" (שם).[27] קוצרו של דבר: מעבר לדמיון מפותח מולד, דרושים שלושה נתונים נוספים להשגת הנבואה: אינטליגנציה מולדת, שלמות מוסרית והשכלה מדעית שתפיק את הפוטנציאל השכלי המולד מן הכוח אל הפועל. סיכום תמציתי על כך מוצאים אנו ב"מורה":

> דע שאם היה אחד מבני אדם עצם **מוחו** בעיקר יצירתו בתכלית האיזון, בזוך החומר שלו... וגם שאותו האדם למד **והחכים** עד שיצא מן הכוח אל הפועל... [והשיג] **מידות** אנושיות טהורות מאוזנות... הרי לא ישיג כי אם דברים אלוהיים מופלאים מאוד... (ח"ב לו, עמ' רמז).

אולם בעיון ב"מורה" מתברר, שיש ואדם השיג את כל ארבע השלמויות הנזכרות הדרושות לנבואה, ועם כל זה אפשר שלא יתנבא; כי חסר נתון אולטימטיבי והוא "**הרצון** האלוהי" (שם, ח"ב לב, עמ' רמא). מגבלה זו אינה ניתנת להסבר

מזגו המיוחד של עם זה מצוי הכישרון לקבל את השפע האלוהי הנבואי, מה שאין כן אומות העולם ואפילו הגרים: "ועם כל זה לא ישתווה המתגייר בדיני ישראל עם האזרח [הישראלי], כי האזרחים במיוחד מוכשרים לנבואה. וזולתם [מאומות העולם ואפילו גרים] תכליתם לקלוט, מהם שיהיו חסידים חכמים לא נביאים". הרמב"ם לעומת זאת, בהגדירו את הנבואה הוא מדבר על תכונות כלל אנושיות ולאו דווקא גנטיות. ראה למשל בהקדמה ל"פרק חלק": "היסוד השישי - הנבואה והוא לדעת שזה **המין האנושי** יש שיימצאו בו אישים בעלי כישרונות מפותחים מאוד... ואלה הם הנביאים" (עמ' קמב) (ראה "הכוזרי", המאמר הראשון, קט"ו, עמ' מ).

[27] "רוב המעלות המידותיות" ולא כולן, כנדרש במעלות ההגיוניות, הואיל ויש דרגות שונות בנבואה; ככל שיהיו פחות מגרעות מידותיות לנביא, כן יהיו פחות מסכים (=מחיצות) המפרידים בינו לבין האל. ראה שם דוגמאות של נביאים, כמו דוד, שלמה, אליהו, אלישע ועוד, שלא היו שלמים לגמרי בכל מידותיהם. וראה עוד בהמשך.

הגיוני, כיוון שעל פי כל הכללים וחוקי הטבע, אדם שהשיג את כל השלמויות ראוי לנבואה. מחוסר הסבר ראציונאלי, נאלץ הרמב״ם לסווג את התופעה בקאטגוריה של ה״נס״, המייצג את התופעות החורגות מחוקי הטבע: ״וזה לדעתי כעין כל **הנסים** ונוהג כמנהגם, והרי הדבר **הטבעי** שכל מי שראוי כפי טבעו והוכשר כפי חינוכו ולימודו - **יתנבא**״ (שם).

עתה ישאל השואל: האם אין במסקנה זו של הרמב״ם כדי לייאש את השואף אל השלמות? הרי לפי התיאוריה שלו, עשוי אדם בעל נתונים מולדים מעולים, להשתדל כל ימיו בתיקון מידותיו המוסריות ובהשתלמות אינטלקטואלית, ולבסוף לא יגיע אל ייעודו הנכסף?

דומני שגם במקרה זה, הרמב״ם מונחה על ידי שיקולים חינוכיים, שתכליתם למנוע את האשליה, כי הדרך אל הפסגה מובטחת לכול. כמחנך המכיר את נפש האדם, יודע הרמב״ם כי הנזק הנפשי של האכזבה עלול לייאש ולדכא כל מוטיבאציה להתקדמות רוחנית. לפיכך הוא מכין מראש את המשתלם ואומר: ״דע שהדרגה הזו היא דרגה גבוהה מאוד וקשה, ולא ישיגוה אלא מעטים״ (שמונה פרקים פ״ה, עמ׳ רנז).[28]

יחד עם זאת, אין הרמב״ם נמנע מלאתגר כל אדם לשאוף אל השלמות, והוא מבטיחו כי עצם ההשתדלות מקדמת אותו בסולם הדרגות ומקרבת יותר אל פסגת הייעוד האנושי, תוך כדי הרחקתו מן **השקר** ומדרגת ״נמשל כבהמות נדמו״.

נראה שדווקא ההדגשה שמדרגת הנבואה היא תופעה **ניסית**, מונעת אכזבה מן המשתלם, ביודעו שהוא עמד באתגר הקשה ומילא את חלקו במאמץ. ושמא תאמר: למה לי כל ההשתדלות אם הסיכויים להגיע אל הפסגה קלושים? יענה הרמב״ם: השאיפה להשגת האידיאל החינוכי בידיעת האמת היא משימה המוטלת עליך על פי הצו האלוהי, המחייב כל אדם בכל רמה אינטלקטואלית ומוסרית: כי ״זה מה שדורש יתעלה ממנו [=מאתנו], שתהא זו מטרתנו... תכלית אחת... **כלפי האמת**״ (שם). הווי אומר: כל אדם מחויב בהשתדלות ״כפי יכולתו״, בבחינת ״לא עליך כל המלאכה לגמור, ולא אתה בן-חורין ליבטל ממנה״ (אבות ב, יט). לכן השואף לשלמות, ״ישים תכליתו... ציור המושכלות - לא זולתן, אשר

---

[28] הרמב״ם עצמו מודה באחת מאיגרותיו לתלמידו ר׳ יוסף בר׳ יהודה, שגם הוא עצמו לא הגיע אל השלמות: ״אין אני טוען שהגעתי אל **שלמותי האחרונה** בתחילה ולא שאני לא טעיתי מעולם...״ (שילת, איגרות, עמ׳ שה). על ענוותנותו של הרמב״ם, שאינו רואה עצמו **מושלם אלא משתלם**, אפשר ללמוד גם מהערתו ב״ספר הקצרת״ (יג, עמ׳ 112): ״אני יודע בעצמי, שאני מאותם שאינם שלמים במלאכה הזאת...״.

הנעלה והנכבדת בהן - השגת ה' והמלאכים ויתר פעולותיו כפי **היכולת**" (מוה"נ, ח"ג ח, עמ' רפז).[29]

פנייה זו של הרמב"ם אל כל אדם להשתדל להתקרב אל האמת "כפי היכולת" האינדיבידואלית, עולה בקנה אחד עם שיטתו החינוכית המופתית של אברהם אבינו, אשר בסופו של דבר הצליח במשימתו לחנך מחדש את ההמון לאמונה המונותיאיסטית: "היה מודיע **לכל אחד** ואחד **כפי דעתו** עד שיחזירהו **לדרך האמת**, עד שהתקבצו אליו אלפים ורבבות" (הלכות עבודה זרה, א, ג[יד].

עתה עלינו לברר, כיצד סגולת הצירוף של "המדמה" פועלת בתהליך ההתנבאות?

על כך עונה הרמב"ם, שהנביא ניחן, כאמור, ב"כוח מדמה" חזק והוא מכוון אותו על פי עיקרון תבוני, כדי לצרף רשמים של גופים המוכרים לבני אדם. מאלה הוא יוצר דימויים המבטאים מושגים חדשים שאין להם דמוי חושי, כמו דמות האל, המלאכים וכדו'. על ידי ריכוז מחשבתו ב"דעת אלהים" נדחים מדמיונו דברים אחרים והוא רואה בדמיונו "מראות אלהים", ו"לא תושג לו ידיעה **אלא** בדברים שהם **השקפות נכונות** והנהגות כלליות". באמצעים אלה מתקשר הנביא עם בני האדם על מנת להנהיגם בדרך הישר החברתית-מדינית ולחנכם בהשגת האמת:

> ...והיו כל **תשוקותיו** לידיעת סודות המציאות הזו וידיעת סיבותיה, **ומחשבתו** משקיפה על הדברים הנעלים, והתעניינותו אינה אלא בידיעת ה' וההתבוננות בפעולותיו... וכבר השבית מחשבותיו וביטל תשוקותיו לדברים הבהמיים... האדם, אשר אלה תאריו, אין ספק שבעת שיפעל כוחו **המדמה**, אשר הוא בתכלית השלמות האפשרית, וישפע עליו מן השכל כפי שלמותו העיונית, הרי לא ישיג כי אם דברים **אלוהיים מופלאים** מאוד, ולא יחזה זולת ה' ומלאכיו, ולא יחשוב ולא תושג לו ידיעה אלא בדברים שהם השקפות נכונות והנהגות כלליות **להישרת בני אדם** זה עם זה (שם, ח"ג לו, עמ' רמז).[30]

[29] הרמב"ם מרבה להדגיש, שעל האדם להשתדל "כפי היכולת" שניתנה לו. ראה למשל, גם ב"שמונה פרקים", שם בראש הפרק. כך גם בסיום "ספר המדע": "צריך כל אדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחוכמות ותבונות המודיעים לו את קונו, **כפי כוח שיש באדם**" (הלכות תשובה י, ו).

[30] גם ב"משנה תורה" (יסודי התורה ז, א[א-ב]) מתייחס הרמב"ם לתכונות הנפש הדרושות להשגת הנבואה. כמו כאן, הוא מציין את שלמות השכל ("גדול בחכמה"), שלמות המידות ("גיבור במידותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד") וכן בצורך לריכוז רוחני ("דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא... ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה..."). אך הוא אינו מתייחס שם בפירוש לשלמות הכוח "המדמה", כפי שהוא עושה ב"מורה" וב"שמונה פרקים". דומני כי לאור האמור, שהכוח "המדמה" הוא כוח פיזיולוגי, הרי גם שלמות זו עולה שם בין השיטין: "אדם שהוא ממולא בכל המידות האלו, **שלם בגופו**"; הרי, ללא ספק, הוא מתכוון גם לשלמות "המדמה".

לשיא פוריותו מגיע הדמיון בשעת השינה, כי "החשובה והנכבדת בפעולותיו אינה אלא בעת **מנוחת החושים** ושביתתם מפעולותיהם" (שם).[31] כשהאדם אינו מופרע על ידי נוכחותם של מושאים חדשים המחייבים תגובה פעילה, וגם המושאים הראשונים הספיקו להעלם מלפניו, מתאפשרת לו התבוננות שקטה היוצרת מושגים והיא אידיאלית לנבואה: "אז יאצל עליו שפע מסוים כפי ההכנה, הוא סיבת החזיונות הצודקות והוא עצמו סיבת **הנבואה**" (שם).

העולה מכל האמור, שיש לאדם יכולת ליצור אינטראקציה חיובית בין הכוח ההגיוני לכוח "המדמה".[32] כאשר שני כוחות אלה נמצאים בתכלית השלמות, משפיעים הם זה על זה ומסייעים זה לזה, הם מובילים לנבואה, שהישגיה העיוניים עולים, כאמור, על הישגי המחקר המדעי וההתבוננות העיונית:

> ומן הכוח **ההגיוני** יגיע השפע **למדמה**, והיאך ייתכן שתגיע שלמות המדמה לידי רמה זו, והיא השגת מה שלא בא לו מן החושים; ולא תגיע כמותה להגיוני, והיא השגת מה שלא השיגה בהקדמות ולמידת דבר מתוך דבר ותבונה, וזו היא אמיתת עניין הנבואה (שם, ח"ג לח, עמ' רנב).[33]

כיצד אם כן, ניתן להסביר את התופעה שהאדם המחונך-השלם - הנביא - אינו מתמיד בנבואה, וזו מסתלקת ממנו מפעם לפעם?

בתשובה לשאלה זו נדרש הרמב"ם לניתוח פסיכו-פיזיולוגי של התכונות האנושיות. מתברר שגם האדם השלם אינו מסוגל מטבעו להישאר ברציפות הארמונית ללא הפרעה כלל. טבע האדם, מבנהו הנפשי וצרכיו הגופניים, מחייבים עליות ומורדות ממצב ה"הכנה" אל מצב ה"שלמות".[34] וכל פעם שיש הפרה באיזון הנפשי שלו, כשהוא שרוי במצב ה"הכנה", נוצרת "מחיצה" המונעת ממנו את הנבואה. כך קרה לנביאים רבים: יעקב אבינו, למשל, נסתלקה ממנו הנבואה כל אותן השנים שהיה דואב על יוסף בנו, ורק כאשר נתבשר שהוא חי, נאמר עליו: "ותחי רוח יעקב אביהם" (בראשית מה, כז).[35] כך קרה לאלישע, שנעדר ממנו החזון כאשר

---

31 השווה ל"פרקי משה": "כבר ידעת שהכוח **המדמה** פועל פעלו על השלמות ועל מלאת בעת **השינה**. וכן הצורות הדמיוניות... " (מאמר ראשון, סעיף 37, עמ' 24-25).

32 אינטראקציה חיובית זו מצילה אותו, כמובן, מלטעות ולחשוב שכל הדימויים הם מציאות, כפי שקרה לחכמי ה"כלאם". ראה עוד על כך בהמשך הפרק.

33 וראה עוד שם, ח"ג לו, עמ' רמח.

34 ראה שמונה פרקים פ"א, עמ' רמט: "...מציאות **ההכנה** אשר בה לקבלת אותה **הצורה** (=שלמות הנפש)". וראה להלן בפרק השביעי: "ההוגה", סעיף ד'.

35 אונקלוס מתרגם כאן ענייניות ולא מילולית: "ושרת רוח קודשא (=רוח הקודש=הנבואה) על יעקב אבוהון".

כעס על יהורם, בנו של אחאב, עד שהסיר כעסו ואמר: "ועתה קחו לי מנגן" (מל"ב ג, טו), כיוון שהכעס מבטא את שלטון הדחפים הנפשיים על ההכרה, שהיא יסוד הנבואה.[36] כללו של דבר: אדם הנתון להפרעות יצריות אינו יכול להתרכז בעיון רוחני, ולכן אינו משיג מה שהוא מסוגל להשיג.

אבל עדיין מתבקשת השאלה: מה גורם לתופעה זו של עליות ומורדות בהארמוניה של הנפש?

גם כאן נדרש הרמב"ם ב"מורה" להסבר פסיכו-פיזיולוגי ותולה זאת בעובדה שהכוח "המדמה" הוא כושר פיזיולוגי, וככל כוח גופני הוא "נלאה ונחלש... לעיתים ומבריא לעיתים":

> כבר ידעת כי כל כוח **גופני** שהוא נלאה ונחלש ומתרופף לעיתים ומבריא לעיתים אחרים. והכוח הזה המדמה - **כוח גופני** הוא בלי ספק. לפיכך תמצא שהנביאים שבתה נבואתם בזמן האבל או הכעס וכיוצא בזה... (שם, ח"ג לו, עמ' רמח).[37]

ב. תעתועי הדמיון: מקורם

ככל התופעות הפיזיולוגיות, פועל גם הכוח "המדמה" שלא במתכוון ואף בשעת השינה - בחלום או בהזיות בהקיץ. לפיכך עם כל תרומתו ליצירתיות האנושית, אין להתעלם מן התופעה שהוא פועל בהיסח הדעת ועלול להטעות את האדם. כושר "ההרכבה וההבדלה" שלו יכול לצרף דברים ריאליים שקלטו חושיו עם דברים שאינם ריאליים - "שלא השיגם מעולם, **ואי אפשר להשיגם**, כמו שמדמה האדם אוניית ברזל רצה באוויר" (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמח). דמיון האונייה הרצה באוויר הוא תוצאה של הרכבת שני דברים הקיימים במציאות שקלטו חושיו - אוניה וציפורים - לדבר שלישי בלתי מציאותי.[38]

---

[36] ראה שמונה פרקים פ"ז, עמ' רנט, שם מביא הרמב"ם דוגמאות רבות של נביאים שנבואתם נסתלקה מהם, כשהופרה ההארמוניה הנפשית שלהם.

[37] השווה גם לפתיחה ב"מורה", המתארת את הנבואה כ"הברקות". רק משה רבנו זכה לרצף הברקות, כיוון שקיבל את ידיעתו מן "השכל הפועל" במישרין ללא תיווך הכוח "המדמה". אצל שאר הנביאים, לעומת זאת, תכיפות ההברקות הייתה תלויה בעוצמת הגורמים הגופניים המסיחים את הדעת.

[38] שבייד מעיר שאין המטוס, הבנוי על חוקי הפיזיקה, נכנס לקאטגוריה של "נמנעי המציאות" כמו "אונייה ברזל רצה באוויר". ראה בספרו "עיונים", פרק ראשון, עמ' 43, הערה 18.

גם אריסטו סבור שבעוד "התחושות - אמיתיות תמיד, הדמיונות - שקריים ברובם" (על הנפש ג, ג, 428א, 12). אלה האחרונים עלולים להיות מקור הכרה בלתי אמין, כיוון שהדמיון מרכיב באופן חופשי דימויים חושניים שונים אלו עם אלו וצורות חדשות, שאין להן תמיד מקבילות במציאות. תוצאות צירוף כאלה הן "מוצר כוזב": "כמו שמדמה המדמה אדם וראשו ראש סוס ויש לו כנפיים וכיוצא בכך, וזהו הנקרא 'המוצר הכוזב', לפי שאינו תואם שום מציאות כלל" (מוה"נ, ח"א עג, הקדמה עשירית בהערה, עמ' קמג).[39]

תופעה זו היא מקור הטעות של אסכולת ה"כלאם" המוסלמית בהערכת הכוח "המדמה".[40] הרמב"ם מרבה להתפלמס עמם בעניין זה, משום שלטעותם יש השלכות תיאולוגיות וחינוכיות מרכזיות, הנוגדות את המציאות התבונית ואת השקפות היהדות. יסוד טעותם היה בהנחה שכל דבר העולה בדמיון הוא אפשרי המציאות ו"עליה בנו יסוד הטעיותיהם בחלוקת המחויב והאפשרי והנמנע, שהם חשבו... שכל **המתדמה אפשרי**, ולא ידעו שהכוח הזה מרכיב עניינים **נמנעי המציאות**" (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמח).

תוך כדי פולמוס עם חכמי ה"כלאם" מביא הרמב"ם דוגמאות לאבסורדים לוגיים ומציאותיים, שהם פועל יוצא של הנחתם, כגון: "שיהיה אחד האדם כגודל הר עצום, בעל ראשים רבים, מרחף באוויר, או שיימצא פיל בגודל פשפש, ופשפש בגודל פיל" (מוה"נ, ח"א עג, ההקדמה העשירית, עמ' קמא), וכיוצא בזה עניינים בלתי מציאותיים. לטענתם, המציאות הנגלית לנו היא רק אפשרות אחת הנוהגת בעולם, אך תיתכן בהחלט גם אפשרות אחרת, אלא שטרם נתקלנו בה: "כי המציאות... נעשית **ברצון** ["ארדה"] [של האל], לא שהיא חיובית (=הכרחית); ואם נעשית באופן זה, ייתכן שתיעשה בהפכו" (שם, עמ' קמד). לאישוש הנחתם השתמשו במשל הבא: "כמו שנוהג המלך שאינו עובר בחוצות העיר אלא כשהוא רוכב, ולא נראה מעולם כי אם כך, ואין מן הנמנע אצל השכל שיהלך רגלי בעיר, אלא הדבר אפשרי בלי ספק" (שם, עמ' קמא).

בנטייה הקיצונית של חכמי ה"כלאם" אחר דמיונם, "לא הלכו בהקדמותיהם תחילה אחר הגלוי הנראה מענייני המציאות" (מוה"נ, ח"א עא, עמ' קכב), אלא

---

[39] על האפשרות שהדמיון יהיה "טועה ושוגג" עמד הרמב"ם גם ב"פרקי משה", מאמר ראשון, סעיף 36, עמ' 24.

[40] ה"כלאם" (<מתכלמון="מדברים") הוא כינוי למספר זרמים של תיאולוגים, אשר ניסו לאמת את עיקרי האמונה האיסלאמית בדרכים פילוסופיות. הרמב"ם ב"מורה" (ח"א עא-עו) מותח ביקורת הן על המתודה של שיטתם והן על מסקנותיהם (אם כי הרבה מדעותיהם הולמות את דעתו). הוא מוכיח שדרכם הפילוסופית, שהם מגיעים בעזרתה למסקנותיהם, היא רופפת.

קבעו קודם "היאך ראוי שתהיה המציאות" (שם), ואחר כך התאימו אותה להנחתם הדמיונית או לפחות, קבעו שזו אינה סותרת אותה. במילים אחרות: "דרך ה'מתכלמין', שאין להתחשב במציאות כפי שהיא" (שם, עמ' קכג), כיוון שהשכל יכול לצייר מציאות שונה מזו הנתפסת על ידי החושים. לפיכך הם קבעו, שאין להכפיף את השכל למציאות אלא להפך, להתאים את המציאות לעקרונות היסוד - הדוגמות - של השכל. אולם בגישתם המוטעית שכחו ה"מתכלמין" כלל ברזל קדום בפילוסופיה של המדע שקבעו כבר הפילוסוף תאמיסטיוס: "אין המציאות נמשכת אחרי הסברות, אלא הסברות הנכונות נמשכות אחרי המציאות" (שם).[41]

הנחה בסיסית זו של ה"כלאם" פרצה את הסכר למסקנות הסותרות את חוקי הטבע. הם למשל, לא הוציאו מכלל אפשרות שהאש תצנן ותנועתה תשאף כלפי מטה, ואלו המים יחממו ותנועתם תשאף כלפי מעלה; כי תכונת החימום של האש ותכונת הצינון של המים וכיוון תנועותיהם, כפי שאנו מכירים במציאות הפיזית, אינן אלא אפשרות אחת, אבל "אין מן הנמנע בשכל **שישתנה** נוהג זה ותצנן האש ותנוע למטה כשהיא אש, וכן יחמם המים וינוע למעלה כשהוא מים" (שם).

שורש הטעות להנחת ה"כלאם", ש"כל המתדמה אפשרי", נבע מחוסר ההבחנה בין שני מקורות ההכרה: הכוח "המדמה" והכוח "ההוגה"; "שהם במקומות רבים הולכים אחרי **הדמיון** ["אלכ'יאל"] וקוראים אותו '**שכל**' ["עקלא"]" (שם).[42]

אמנם גם ה"מתכלמין" הסכימו, שדבר הכולל בתוכו סתירה פנימית, הוא נמנע

---

[41] תאמיסטיוס, פילוסוף יווני שחי בשנים 317-388 לספירה בקירוב. מורי, פרופ' הרווי מעיר, כי יש הקבלה בין "כלאם" (=תיאולוגיה), סופיזם ואידיאולוגיה; כולם מגמתיים, דיאלקטיים ואינם מעוניינים באמת "לשמה", אלא להוכיח את צדקת דרכם, גם אם היא נוגדת את התבונה ואת העיון השכלי (וראה עוד בעניין הווכחנות לשמה, להלן בפרק ו). הוא מוסיף, כי לדעת הרמב"ם, הנצרות הייתה זקוקה ל"כלאם" כדי לשכנע בדוגמות האנטי תבוניות שלה, כמו השילוש וכדו'. האסלאם, לעומת זאת, לא היה זקוק לזה, כמו שהיהדות לא הייתה זקוקה לזה; אדרבה, היהדות דוגלת בחקירה המדעית ולא מתנגדת לה. כך משתמע ב"מורה": "הטילו על עצמם שני העמים הללו [הנוצרים והמוסלמים] לעסוק בהם, כהתעסקות [הנוצרים] ההם בעניין השילוש, והתעסקות מקצת כיתות של אלה [המוסלמים] ב'כלאם', עד שהוזקקו לקבוע הקדמות כדי שיבססו באותן הקדמות... ממה שהונח אצלם [באמונתם]. אנו [היהודים] אין לנו צורך בהם כלל" (ח"א עא, עמ' קכב). בין השיטין נשמעת כאן גם ביקורת על חלק מחכמי ישראל שהלכו בדרכי ה"כלאם"; ראה ההערה הבאה.

[42] בלבול זה בין דמיון לשכל נבע, לדעת פרופ' הרווי, מגישה אנתרופוצנטרית של ה"כלאם"; לפיכך אין הם מתחשבים ב"יש" המציאותי המייצג את האמת המוחלטת, שהיא גישה תיאוצנטרית; שהרי הדמיון ככוח בגוף הוא אנתרופוצנטרי או אגוצנטרי, ואלו השכל הוא תיאוצנטרי - "שפע שופע מאת האל". ראה הרווי, טוב ורע, עמ' 183-184. וראה להלן, סעיף ט.

המציאות, כגון: החלק גדול מן השלם, או משולש בן ארבע צלעות וכיוצא בזה. נימוקם היה "כי, התקבצות שני הפכים במקום אחד וברגע אחד, בטל - לא יהיה ולא ייתכן בשכל" (שם, ח"א עג, ההקדמה העשירית, עמ' קמא). אך כאמור, הם דבקו בהשקפתם שכל דבר שעלה בדמיונם ושאין בו סתירה פנימית, הוא אפשרי המציאות. סברות אלה העלו ה"מתכלמין" על הכתב וטענו כי העיון השכלי המוחלט הביאם למסקנות אלה, ללא נטייה לאיזו סברה דמיונית קדומה. בכך סבור הרמב"ם, עלה בידם להטעות גם את הבאים אחריהם, שלמדו מספריהם.

הלקח החינוכי-מוסרי המתבקש מכאן הוא שקביעת המציאות על פי סברות דמיוניות עלולה לנתק את האדם מן המציאות האמיתית, הפועלת הן על פי חוקי טבע תבוניים והן על פי חוקים חברתיים, שהשכל האנושי מחייב. בבריחה אל עולם דמיוני מרחיק האדם את עצמו מן החברה הסובבת ואינו מתחשב בחוקיה, החיוניים לקיום חיי קהילה תקינים. מכאן ועד שיקבע לעצמו נורמות התנהגות המתנגשות באינטרסים של הכלל - הדרך כבר קצרה.

תיאוריה זו של הרמב"ם שופכת אור על מניעיהם של עבריינים ומתמכרים לסמים החיים בעולמם הדמיוני ומתמקדים בסיפוק צרכים ומאוויים סובייקטיביים, גם אם זה בא על חשבון זולתם. טיפול מונע והכוונה פסיכולוגית-חינוכית נכונה עשויים למנוע או לפחות לצמצם את ממדי הנזק ליחיד ולחברה. המציאות מוכיחה, כי ברוב המקרים דרכי ענישה אינם אפקטיביים, כיוון שאינם מטפלים בשורש הבעיה.

1. תעתועי הדמיון - השלכות תיאולוגיות-חינוכיות

הרמב"ם לא היה נדרש להתפלמסות חריפה עם חכמי ה"כלאם", לולא ההשלכות התיאולוגיות-חינוכיות של קביעותיהם, אשר הייתה להן השפעה על חלק מחכמי ישראל.[43] קביעתם העקרונית, שכל העולה בדמיון הוא אפשרי המציאות, הובילה למסקנה כי מציאותו של כל דבר בעולם, תלויה באופן מוחלט **ברצונו** השרירותי של האל ולא בחוקי הטבע הקבועים. רצונו הבלתי מנומק של האל, לדעת חכמי

---

[43] כגון רס"ג, רבנו בחיי בעל "חובות הלבבות", רבי יוסף אבן-צדיק ועוד. וראה למשל, ביקורתו על חכמים אלה ב"מורה", ח"א עא: "זוהי דרך כל 'מתכלם' מן המוסלמים... **וכך המחקים אותם מבני עמנו** אשר הלכו בדרכיהם" (עמ' קכג). וכן שם, ח"ג יז: "שאחד האחרונים מן הגאונים, כאשר שמע אותו מן ה'מעתזלה', ישר בעיניו וקיבל דעה זו" (עמ' שיב). והשווה לדבריו ב"שמונה פרקים": "מקצת חכמינו האחרונים, אשר חלו **במחלת כת המדברים**" (פ"ו, עמ' רנח).

ה"כלאם", מתחדש בכל רגע ופועל ללא סיבתיות תבונית, ושום חוק לא יוציא את מה שאפשר לדמותו מכלל האפשרויות שהאל יכול להמציאן. על כן הם אומרים:

> כי המקרה לא יתקיים שני זמנים... כוונתם שני רגעים, כי ברגע שנברא אותו המקרה יאבד ולא יישאר, ויברא ה' מקרה אחר ממינו, ויאבד גם אותו האחר, ואז יברא שלישי ממינו, וכך תמיד כל זמן **שירצה** ["יריד"] ה' קיום אותו המקרה... (שם, ח"א עג, ההקדמה השישית, עמ' קלז).

הרמב"ם אינו מקבל קביעה זו, וסבור הוא שרצון האל אינו שרירותי אלא מוסרי, מתחייב מתבונתו, ככל חוקי הטבע שקבע בששת ימי בראשית. הבריאה היא גילוי חד-פעמי של רצון האל, ונבראו בה לא רק העצמים אלא גם חוקיותם כולל התחדשותם היומיומית. לפיכך כל דבר הסותר חוקיות זו, גם אם אינו כולל בתוכו סתירה פנימית, הוא נמנע המציאות אלא אם כן קרה בדרך נס, השובר באופן **זמני וחד-פעמי** את חוקי הטבע:[44]

> ובזה חולקים כת 'המדברים', לפי ששמעתים אומרים, שהרצון ["אלמשיה"] בכל דבר הוא בכל עת ועת **תמיד**. ולא כן אמונתנו אנו, אלא הרצון היה **בששת ימי בראשית**, ושכל הדברים ינהגו לפי **טבעיהם תמיד** (שמונה פרקים פ"ח, עמ' רסב).

השקפת חכמי ה"כלאם" בעניין הדמיון והנחתם שרצון האל מתחדש "בכל עת ועת תמיד", שוללת בהכרח את עיקרון הבחירה החופשית שהוא אבן פינה בפילוסופיה של היהדות ושהרמב"ם מבסס עליו את התיאוריה הפסיכולוגית-חינוכית שלו. הרי לשיטתם גם כל מעשי האדם בכל רגע ורגע הם תוצאה של רצון האל ולא של בחירה חופשית או סיבתיות כלשהי:

> אמרו כי האדם אם הניע את העט, לא האדם הניעו, אלא התנועה הזו... היא מקרה שבראו ה' בעט, וכן תנועת היד המניעה את העט, לפי דמיוננו, מקרה שבראו ה' ביד הנעה, אלא שהנהיג ה' נוהג שתהא תואמת תנועת היד לתנועת העט, לא שיש ליד השפעה כלל, ואף לא

---

[44] ראה על כך פירוש המשנה, אבות ה, ה: "כבר הזכרתי לך... ש[חכמים] **אינם סוברים שיש חידוש בכל עת** ועת, אלא שבתחילת עשיית הדברים ניתן בטבעם שייעשה בהם כל מה שנעשה, בין שהיה אותו הדבר נעשה ברוב הזמנים והוא הדבר הטבעי, או שהיה באקראי והוא המופת (=נס)". וראה גם מאמר תחיית המתים, פרק ז, עמ' צ. שם מתאר הרמב"ם את תחיית המתים כתופעה ניסית, חריגה למציאות הטבעית.

> סיבתיות בתנועת העט... כללו של דבר: אין לומר זה סיבת זה כלל (מוה״נ, ח״א ע״ג, עמ׳ קלח).

הרמב״ם דוחה השקפה זו מכול וכול, וטוען כי הבחירה שניתנה לאדם היא חלק מסדר העולם התבוני שנקבע מרצונו הקדום של האל, ולא בריאה המתחדשת בכל רגע. אלו האל היה מתערב התערבות ישירה במעשי האדם, היה הדבר סותר את יסוד הגמול האלוהי בהתאם למעשי האדם. על כורחך, ״כל הבא על בני אדם מן הייסורין או מה שמגיע להם מן הטוב, האדם היחיד או הציבור, הכול מפני שהם ראויים לכך במשפט הצדק״ (שם, ח״ג יז, עמ׳ שיא). עיקרון זה הוא אבן-פינה בפילוסופיה היהודית:

> **יסוד** תורת משה רבנו ע״ה וכל ההולכים אחריה, שהאדם בעל יכולת מוחלטת, כלומר, שיש בטבעו **ובבחירתו** וחפצו [״אראדתה״] לעשות כל מה שביד האדם לעשות, בלי שיברא לו שום דבר מחודש כלל... וכך רצה [האל], כלומר, שמרצונו [״משיתה״] **הקדום** אשר לא חדל להיות (שם).

התיאוריה של ה״כלאם״ אינה מתקבלת על הדעת מסיבה חינוכית ועקרונית נוספת; אם אכן המציאות היא גזירה מלמעלה כפי שהם טוענים, אין הצדקה גם לדרישות המערכת החוקתית-חברתית מן הפרט שיהיה אחראי למעשיו, אשר הוא מתוגמל בעבורם או נענש על ידיהם. כמו כן אין מקום לכל מעשה החינוך ולהשתדלות האדם בהשגת שלמותו המוסרית וההגיונית. לפיכך אין הרמב״ם רואה כל בסיס ראציונאלי להנחת ה״כלאם״ ונשאר דבק בעיקרון שהאדם ״בחירי במעשיו... ולפיכך **חובה** וראוי שיזדרז וישדל את עצמו **בקניית המעלות**, כי אין לו מעורר חיצוני שיעוררהו אליהן״ (שמונה פרקים פ״ח, עמ׳ רסה).[45]

מכאן נובעת גם השקפתו האופטימיסטית של הרמב״ם על הטבע והנהגת העולם, שיש לה השלכות מרחיקות לכת מבחינה מוסרית, אך גם מבחינת האמונה והביטחון העצמי של האדם. הנחתו, שהעולם הוא תבוני ופועל בחוקיות שהאל טבע בו, נוסכת באדם ביטחון ואמונה אופטימית, שהעולם אינו מופקר למקריות אלא שולט בו סדר מוסרי ומנוהל על פי תכנון אלוהי. האל אמנם טראנסצנדנטי, אבל הוא משגיח.[46]

---

[45] ראה בהמשך דיון על ״הבחירה״, ועיין עוד שם במורה, ח״ג יז ובשמונה פרקים פ״ח. ראה דיון מורחב בהלכות תשובה ה; פירוש המשנה, עבודה זרה ד, ז; וכן איגרתו על גזירת הכוכבים, שילת, איגרות, עמ׳ תעח ואילך.

[46] ראה עוד בעניין זה, להלן בסעיף ט.

התיאור המורחב של תורת ה"כלאם" ונפילתה ברשת הדמיון, שהביאה לטעויות תיאולוגיות וחינוכיות חמורות, שופכת אור גם על אשר קרה לכיתות עובדי העבודה זרה לדורותיהם, שגם הם נפלו ברשתם של "דמיונות ומושגים גרועים" (מוה"נ, ח"א לו, עמ' נח). הרמב"ם בתחילת "הלכות עבודה זרה" מתאר בהרחבה את תהליך ההטעיה של הדמיון בימי קדם ואת השתלטותו על דרכי חשיבתם של בני האדם. נתבונן במשפטים אחדים מדבריו שם:

> בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת **חכמי** אותו הדור... כיון שעלה דבר זה על לבם (=בדמיונם), התחילו לבנות לכוכבים היכלות... אבל טעותם וכסילותם **שמדמים** שזה ההבל רצונך [ה'] הוא... וכיוון שארכו הימים, נשתכח השם הנכבד... והחכמים שהיו בהם, כגון הכומרים וכיוצא בהן, **מדמין** שאין שם אלוה אלא הכוכבים... (הלכות עבודת זרה א, א-ב[-ח]).[47]

תיאור היסטורי-פסיכולוגי מפורט זה בקודקס הלכתי, טומן בחובו מגמות חינוכיות מעשיות. הוא רוצה ללמד עד היכן הנחה דמיונית מוטעית עלולה לדרדר גם את **חכמי הדור**, ועל ההרס החינוכי שיש לכך לדורות רבים, שהמשיכו בטעותם "מחמת סכלות או חינוך - מנהג אבותיהם בידיהם" (מוה"נ, שם). מאידך גיסא, הרמב"ם מתאר בהמשך סקירתו את מאבקיו הקשים של אברהם אבינו עם מגמה זו של בני דורו, עד שהצליח במשימתו החינוכית, להחזיר את האמונה המונותיאיסטית הצרופה. הוא שינס מותניו לחינוך ההמון על ידי שהיה "מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו, עד שיחזירהו **לדרך האמת**, עד שהתקבצו אליו אלפים ורבבות" (הלכות עבודה זרה א, [יד]). מאוחר יותר השלים משה רבנו את מפעלו החינוכי של אברהם אבינו על ידי שיצר מזיגה בין האמונה לבין **המצוות המעשיות** הממחישות אמונה זו, על מנת להבטיח את קיומה לדורות.[48]

כפועל יוצא של סקירה זו, מזהיר הרמב"ם מפני היגררות אחרי מחשבות דמיוניות,

---

[47] הרמב"ם הרבה לתאר בכתביו את התפתחותה של העבודה זרה וספיחיה, שחלק ניכר מהם נותרו על כנם גם בתקופתו, בגלל הערך הרב שיש לדברים בחינוך ההמון. במידה רבה, מופנים דבריו גם למספר חכמים "טובים וחסידים". ראה על כך: מוה"נ, ח"א לא, לו, סג; ח"ג כט, לב; פירושו למשנה, עבודה זרה ד, ז; איגרת על גזירת הכוכבים, איגרות, שילת, עמ' תעח-תצ.

[48] ב"ספר המצוות" הוא מסביר שהמצוות הן מחסום מפני מחשבות דמיוניות, העלולות לגרום שוב לסילוף האמונה: "שהוזהרנו מלהיות חופשיים במחשבותינו, כדי שנסבור השקפות שהן נגד השקפות שנאמרו בתורה, **אלא נגביל את מחשבתנו** ונעשה לה גבול שתעמוד אצלו, והוא - **מצוות התורה** ואזהרותיה" (לא תעשה, מז). וראה עוד להלן, הערה 64.

כי טעויות העבר עלולות לחזור על עצמן, הואיל ו״לא כל הדעות יכולות להשיג האמת על בוריו״:

> ולא עבודה זרה בלבד הוא שאסור להיפנות אחריה במחשבה, אלא כל **מחשבה** [דמיונית] שגורמת לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה, מוזהרים אנו שלא להעלותה על לבנו, ולא נסיח דעתנו לכך ונחשב ונמשך אחר **הרהורי הלב** [הדמיוניים], מפני שדעתו של אדם קצרה ולא כל הדעות יכולות להשיג האמת על בוריו. ואם יימשך האדם אחר מחשבות לבו, נמצא מחריב את העולם... ונמצא יוצא לדרך מינות. על ענין זה הזהירה תורה ונאמר בה 'ולא תתורו אחרי לבבכם' (במדבר טו, לט)... כלומר, לא יימשך כל אחד מכם אחר דעתו הקצרה, וידמה שמחשבתו משגת האמת... (הלכות עבודה זרה ב, ג[ד-ו]).

סקירה היסטורית-פילוסופית זו מגמתה להוכיח שתעתועי הדמיון עלולים להוביל גם לאמונות תפלות, לסילוף האמונה ואף לכפירה. ההידרדרות נעשית בהיסח הדעת ובשלבים: תחילה נתפס האדם לאיזה ״הרהור״ או הזיה, אחר כך ל״מחשבה״ דמיונית, עד שלבסוף מגיע לידי שכנוע פנימי המוביל אותו ל״מינות״.[49]

גם ב״מורה״ מקדיש הרמב״ם פרקים לדיון פילוסופי נרחב על תעתועי הדמיון שהובילו אל העבודה זרה על כל גרורותיה ושלוחותיה. בפרקים העוסקים בטעמי המצוות מציין הרמב״ם כי מצוות רבות של התורה מגמתן הפסיכולוגית-חינוכית, ״להציל מטעויות עבודה זרה ומהשקפות אחרות בלתי נכונות שנשתרבבו עם עבודה זרה״ (ח״ג לז, עמ' שנז), כמו מעשי הכשפים, האסטרולוגיה וכיוצא בהן.[50]

---

[49] וראה עוד בעניין זה, י' טברסקי, מבוא, עמ' 171 ואילך; וכן רפל, הרמב״ם, עמ' 99-110. על הסילופים התיאולוגיים והמדעיים של העבודה זרה, ראה מוה״נ, ח״ג כט-ל.

[50] הרמב״ם מגלה בקיאות עצומה בספרי העבודה זרה ובתיאור עבודות האלילים לסוגיהן. ב״מורה״ הוא אף מעודד ללמוד אותן: ״שתראה באותן הספרים אשר העירותיך עליהן״ (ח״ג כט, עמ' שמד), וכן: ״ואם תקרא כל הספרים [על העבודה זרה] שהזכרתי לך״ (שם לז, עמ' שנז). באיגרת ״על גזירת הכוכבים״ הוא מגלה: ״וגם קראתי בענייני עבודה זרה כולה, כמדומה לי שלא נשאר חיבור בעולם בעניין זה בלשון ערבי, שהעתיקו אותן משאר לשונות, עד שקראתי אותו והבנתי ענייניו וירדתי לסוף דעתו״ (שילת, איגרות, עמ' תפא). כל זה אינו עולה בקנה אחד עם פסק הלכה מפורש שלו בהלכות ״עבודה זרה״, שאסור לקרוא בספרים אלו: ״ספרים רבים חברו עובדי עבודה זרה ... ציוונו הקב״ה שלא לקרות באותן הספרים כלל...״ (שם, ב[ג]).
תשובה ל״סתירה״ זו נמצאת בכל שלושת המקורות הנ״ל: ב״משנה תורה״ הוא התיר לעצמו, כמו לחברי הסנהדרין, החייבים להיות בקיאים גם ב״שאר החכמות, כגון: רפואות וחשבון

כל האמונות הללו, טוען הרמב״ם, הן תוצר של תעתועי הדמיון מן התקופה הקדומה של ההיסטוריה האנושית: ״שהיו עושים אותם ה׳צאבה׳,[51] והכשדים והאשפים, שהיו **מדמים לאחרים** בהם או נדמה להם שהם פועלים פעולות מופלאות במציאות״ (שם).[52] כך המכשפים למיניהם היו ״מדמים בכשפיהם״ שיש להם השפעה ובכוחם להרחיק מזיקים וחיות רעות. לשם כך בא המסר החינוכי של התורה, ״להרחיק מכל מעשי הכשפים... שאין העיון הטבעי מחייבו, אלא נוהג לפי **דמיונם**״ (שם, עמ׳ שנח).

במאמציו לעקור מן השורש את העבודה זרה וספיחיה נלחם הרמב״ם בתקיפות גם נגד **האסטרולוגיה**, שהיא לדעתו אחד מענפיה. אמונה זו, שלשרידיה יש מהלכים גם בימינו בקרב שכבות רבות (הורוסקופ, מגידי עתידות למיניהם, קוראים בקפה ובקלפים ועוד), הייתה רווחת מאוד בתקופת הרמב״ם, ולכן הוא מרבה לתאר בפרוטרוט את תולדותיה והשתלשלותה כדי לעמוד על שורשיה הדמיוניים. מקורה, לדעת הרמב״ם, הוא נביאי השקר והמכשפים של ימי קדם ששכנעו את בני האדם ״להזדקק לענייני הכוכבים, כלומר, שהם **מדמים** כי צמח זה הוא מֻחלק כוכב פלוני... וכן מדמים כי אותן הפעולות שעושים המכשפים הם מיני עבודות לאותו הכוכב״ (מוה״נ, ח״ג לז, עמ׳ שנז).

בפירושו למשנה הוא מצר על עוצמת ההשפעה שהייתה לאצטגנינות המעשית על רוב בני האדם; ״אפילו טובים וחסידים **מאנשי תורתנו** חושבים שהם דברים נכונים... והם שורש עבודה זרה וענפיה...״ (עבודה זרה ד, ז).[53]

ותקופות ומזלות ואצטגנינות ודרכי המעוננים והקוסמים והמכשפים והבלי עבודה זרה וכיוצא באלו, כדי שיהיו **יודעים לדון** אותם״ (הלכות סנהדרין ב, א). ב״מורה״ הוא מנמק את הצורך בלימודם, כי ״ידיעת אותן ההשקפות ואותם המעשים הוא עניין גדול מאוד **במתן טעמים למצוות**, כי כל תורתנו עיקרה... מחיית אותן ההשקפות מן המחשבות״ (ח״ג כט, עמ׳ שמד). טעם דומה הוא מביא גם באיגרת הנ״ל: ״ומאותן הדברים [שבספרים] נתברר לי טעם כל המצוות שיעלה על לב אדם, שאינן דברים שיש להן טעם״ (עמ׳ תפא).

[51] ה״צאבה״ היא תרבות עתיקה המייצגת עבודה זרה פוליתיאיסטית (ריבוי אלים), מכחישה את האמונה בבריאת העולם, טרנסצנדנטיות של אלהים ואפשרות ניסים. ראה על כך ב״מורה״, ח״ג כט; וכן מאמרו של ש׳ פינס, ״אמונת הצאבה״ (פינס, מחשבת, עמ׳ 163-164). כדאי לראות גם את מאמרה של שרה סטרומזה על נושא ״הצאבה והצאבים״ שהוא חדשני ומקיף יותר (סטרומזה, צאבה).

[52] כלומר, הרמאים שבהם היו ״מדמים״ לאחרים, והטיפשים ״נדמה״ להם (הר׳ קאפח, שם בהערה 4).

[53] השווה לדבריו החריפים בעניין זה, באיגרת ״על גזירת הכוכבים״ הנ״ל, שהוא מאשים בה כי ההשתעבדות לאמונה בכוכבים גרמה לחורבן ולגלות: ״שאיבדה מלכותנו, והחריבה היכלנו, והגיעתנו עד הלום״ (עמ׳ תפ).

הרמב״ם, אם כן, לא הסתפק בפסיקה לאקונית על העבודה זרה וסניפיה. סקירתו ההיסטוריוסופית המורחבת היא מתודה חינוכית מתוחכמת, שבאמצעותה מוביל הרמב״ם את כל הרבדים המרכיבים את החברה להבנה ראציונאלית, כדי לשכנעם שאין תועלת בהבלים. העובדות מן העבר מוכיחות מעל לכל ספק, כי השתלשלות הטעויות הדמיוניות הובילו בסופו של דבר להשקפות דטרמיניסטיות,[54] המסלפות את האמונה וגם את האמת הפילוסופית הטהורה. בפירוש המשנה הוא אף מנמק את התועלת החינוכית שיש לאריכות בסיקור תולדות האמונה בכוכבים ל״תיקון האמונה״:

> אלו הדברים שבדו ה״צאבה״, אין מהם בפילוסופיית יון לא מעט ולא הרבה. וכבר **הארכתי** גם בזה, אבל הוא מקום **תועלת ותיקון אמונה**,[55] לפי שהזיות בני אדם בכוכבים וב״טלאסם״ אינם מעט,[56] וכבר המרו בזה את התורה (שם).

ב״הלכות עבודה זרה״ כורך הרמב״ם יחדיו את כל האמונות התפלות למיניהן - ספיחיה של העבודה זרה, שחלק מהן עדיין נפוצות גם בימינו - וקובע שאינן אלא ״תוהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת, ונטשו כל דרכי אמת בגללן״ (יא, טז[כ]). לאחר תיאור מפורט של כל האמונות האלה, מגנה הרמב״ם את התופעה בתקיפות, ואומר ש״דברים אלו כולן דברי **שקר וכזב הן**, והן שהטעו עובדי עבודה זרה הקדמונים לגויי הארצות״. הוא מוסיף גם דברי שכנוע, שאין ראוי לאומה ראציונאלית כעם ישראל, ״חכמים מחוכמים, להימשך **בהבלים** האלו, ולא להעלות על הלב (=בדמיון) שיש בהן תעלה (=תועלת)״ (שם).[57]

סלידתו של הרמב״ם מאמונות תפלות דמיוניות אינה רק משום שהן שקריות, אלא גם בשל השלכותיהן ההרסניות, המובילות לשיבושים תיאולוגיים, כגון: הגשמת האל, קמיעות ושאר מנהגים מיסטיים המוניים, המערערים את אושיות האמונה הצרופה. הרמב״ם נרתם לאתגר החינוכי לטהר את מחשבת המאמינים

---

[54] ראה שמונה פרקים פ״ח (עמ׳ רסא): ״בעלי משפטי המזלות... מדמים שמולדות בני אדם עושים אותם בעלי מעלה או בעלי מגרעת, ושהאדם **מוכרח** על אותן הפעולות...״.

[55] ״אעתקאד״ - אמונה, דעה, השקפת עולם (הר׳ קאפח - הערה 34, שם).

[56] יחיד ״טלסם״ רבים ״טלאסם״ או ״טלסמאת״. מילה שנשאלה לערבית מן היוונית במיצוע הסורית והוראתה: כתב, שרטוט, פסל, צורה או קמיע, מובנים או בלתי מובנים, שמדמים בהם ההוזים שהם מועילים או מזיקים (הר׳ קאפח, שם, הערה 2).

[57] באיגרת ״על גזירת הכוכבים״ (שילת, איגרות, עמ׳ תפח) מעיר הרמב״ם, כי המאמרים בתלמוד ובמדרשים המאשרים את האסטרולוגיה, אינם אלא **דעת יחיד** שאמרם לשעתו או שיש בהם **רמז**. מכל מקום, הוא מעדיף שלא להיתלות ברמזים ולעזוב דברים שכבר **נתאמתו בראיות ברורות**.

מכל סיגי העבודה זרה, כאשר הקו המנחה שלו הוא הצו התורני: "תמים תהיה עם ה' אלוהיך" (דברים יח, יג).[58] לפיכך הוא מרבה לגנות במילים בוטות כל גילוי מסוג זה, במגמה לשרשם מלבות העם. הנה דוגמה אחת מן ה"מורה":

> ואל יעלו על לבך הזיות **כותבי הקמיעות** ומה שתשמע מהם או תמצא בספריהם הטפשיים, שמות שהם מצרפים אותם - שאינם מורים על שום ענין כלל, וקוראים אותם 'שמות', **ומדמים** שהם צריכים קדושה וטהרה ושהם עושים נפלאות - כל הדברים הללו סיפורים שאין ראוי לאדם שלם לשמעם, כל שכן לסבור אותם (ח"א סא, עמ' קב).[59]

7. בין "דמיון" ל"שכל"

חששו של הרמב"ם מטעויות הגורמות לערבוב תחומין בין דמיון למציאות, כפי שקרה לאנשי ה"כלאם", אילץ אותו לחדד במספר מקומות ב"מורה" את ההבחנה בין הדמיון ובין השכל. ייתכן שזאת אחת הסיבות שהביאה אותו להיפרד מאריסטו בעניין חלוקת כוחות הנפש ולהעדיף את זו של אלפאראבי.[60] אריסטו, כאמור, אינו מונה את הכוח "המדמה" בפני עצמו ורואה בו חלק מן הכוח "ההוגה" בגלל נקודות המפגש ביניהם, ולכן הוא מעדיף "לסווג את **הדמיון כמעין פעולה שכלית**, שהרי רבים הולכים בעקבות הדמיון ובניגוד לידע..." (על הנפש ג, י, 433א, 11). הדמיון, לדעת אריסטו, הוא סוג פרימיטיבי של חשיבה, כיוון שהוא יכול כמו החשיבה להתייחס למושאים שאינם נוכחים לפניו.

הרמב"ם מסכים אמנם עם הקביעה, שהדמיון הוא סוג מסוים של חשיבה, אלא שהוא מוצא הבדל מהותי ביניהם, שגם אריסטו עצמו מסכים עליו באומרו: ש"שום [דמיון] אינו נמנה עם [הפעולות] שהן אמיתיות תמיד, כמו הידע **והשכל** - כי קיים גם **דמיון שקרי**" (שם ג, ג, 428א, 18). על הבחנה זו מוסיף הרמב"ם שבניגוד ל"דמיונות ומושגים גרועים" (מוה"נ, ח"א לז, עמ' נח), עושה השכל הבדלה מסודרת והגיונית בין הפרט ובין הכלל, מוצא קשר סיבתי ועקיב בין הדברים ומוכיח **בהוכחות אמת** ומדוקדקות בקפידה:

---

58 ראה הלכות עבודה זרה י, טז.

59 השווה גם פירושו למשנה, סוטה ז, ד; הלכות עבודה זרה יא-יב, טז; מוה"נ, ח"א מב. לאור כל האמור לעיל, נקל יהיה לשער, אפוא, את דעתו של הרמב"ם על תופעת ה"בַּאבּוֹת" הצצים בימינו "על כל גבעה רמה ותחת כל עץ רענן", ורבים מהם אף "עושים עסקים" לא מבוטלים.

60 ראה לעיל, פרק ב, סעיף ג.

> ואין פעולת הדמיון פעולת השכל אלא הפכו, והוא שהשכל מפרק את המורכבות ומבחין בין חלקיהן ומפשיטן ומשכילן כפי **אמיתתן** וסיבותיהן, ומשיג מן הדבר האחד עניינים רבים מאוד... יבחן העניין הכללי מן הפרטי... ואין לדמיון פעולה במאומה מן הפעולות הללו (שם, ח״א עג, עמ׳ קמב).

יתרה מזאת, בחשיבה השכלית האדם עצמו אקטיבי: יוזם את מחשבתו ומכוונה, מרכז אותה ושולט בה -״כחומר ביד היוצר״, על מנת שגורמים זרים כמו תחושות ורגשות לא יפריעו בעדה. מניסיונו למד האדם שרגשות ומצבי רוח מסרסים את החשיבה ומבלבלים אותה, לפיכך הוא משתדל להתרכז בשעת החשיבה ומרחיק מעצמו רגשות סובייקטיביים.

לעומת זאת, בתהליך החשיבה הדמיונית, האדם הוא בדרך כלל, צופה פאסיבי, מונע על ידי רגשות, מתבונן בפרטים כפי שהשיגו רשמי החושים העולים ויורדים בדמיונו בערבוביה, בלי יכולת להשפיע באופן פעיל ומודע על מהלכם. החשיבה הדמיונית מרכיבה ומפרקת באופן מכאני את רשמי החושים ומתעלמת מחוקי המציאות, לפיכך היא אינה יכולה לשפוט בין ״אמת ושקר״, ובזה ״ניכרת מגרעת הדמיון ואינה ניכרת מגרעת המחשבה וההתבוננות״ (שם, ח״א מז, עמ׳ עא). מכאן מגיע הרמב״ם לאותה מסקנה של אריסטו, כי רק מה שמשיג האדם בשכלו הוא בבחינת מציאות קיימת; אבל מה שמשיג הוא בדמיונו אינו בהכרח בגדר של מציאות, והוא עלול להיות ״מוצר כוזב״ שאין להתחשב בו (שם).

הרמב״ם מודה, כי ההבחנה בין הדמיון לשכל היא אכן דקה מאוד ועדינה.[61] היא עלולה ליצור ויכוחים או אפילו דילמות פנימיות אצל האדם עצמו, בשאלה: האם דבר מסוים הוא אפשרי המציאות ותואם את התבונה או אינו אלא יצירת הדמיון המטעה? לפיכך מזהיר הרמב״ם מפני דוגמאטים וסתם עיקשי לב, המנצלים טשטוש תחומים עדין זה כדי להטות את הדברים לצורכי הוכחת דעותיהם הקדומות.[62] הוא מנחה את האדם התבוני לבחון היטב את מסקנותיו ולבסס את דעותיו אך ורק על ״מחקר מדוקדק מאוד״:

> ובמה נבדיל בין מה **שבדמיון** [״אלמתכ׳יל״] למה **שמושכל** [״אלמעקול״]? לפי שפעמים מתווכח האדם עם זולתו או נאבק עם **עצמו** בדבר מסוים, שמוצא שהוא אפשרי לדעתו... ויאמר המתנגד

---

[61] אולי זאת הסיבה שאריסטו כלל אותו, כאמור, בתוך קבוצת הפעולות הנפשיות הנקראות ״שכל״.

[62] וראה בעניין זה הערת פרופ׳ הרווי, לעיל, הערה 42.

> כי האפשרות הזו היא ממעשה הדמיון לא מבחינת השכל... כל אלה נקודת מחקר מדוקדק מאוד (שם, ח״ג טו, עמ׳ שה).

מעבר למסקנות ״הנמנעות״ שגורם חוסר ההבחנה בין מושכל לדמיון, כפי שקרה לחכמי ה״כלאם״, הוא אף מקשה על השגת הדברים הרוחניים, ״המעורטלים מן הגשמיות לגמרי״. על כן יש לתת את הדעת לסכנות האורבות למבקש האמת מצד הדמיון בלבד, כפי שקורה לרוב בעלי העיון, כי בדרך זו לא ישיגו לעולם את האמת ולא יצליחו להתיר ספקותיהם המחקריים:

> וכבר ידעת כי השגת המנוקה מן החומר, המעורטל מן הגשמיות לגמרי, קשה מאוד... ובפרט אצל מי שאינו **מבחין בין מושכל לדמיון**, ורוב הסתמכויותיו על השגת הדמיון בלבד, ויהיה אצלו כל מה שהמדמה מדמהו - מצוי או אפשרי המציאות; ומה שאינו נתפש ברשת הדמיון, הוא אצלו נעדר ונמנע המציאות - הרי האנשים הללו, והם רוב המעיינים, **לא יתאמת להם עניין לעולם** ולא יתברר להם ספק... (שם, ח״א מט, עמ׳ עג).

ח. תעתועי הדמיון - נזקים רוחניים-פוסריים

גישתו הקנאית של הרמב״ם לאתיקה טלאולוגית, אשר התכלית האנושית העליונה והסופית על פיה היא ההשגה האינטלקטואלית בידיעת האל, יוצאת מנקודת ההנחה, שאין האדם יכול להתרכז במטאפיזיקה בעת ובעונה אחת, כאשר מחשבותיו נתונות לפאנטאזיות דמיוניות ולתאוות החושניות. דומה כי החשש הגדול מפני תעתועי הדמיון והנזקים הרוחניים שהוא עלול לגרום, אפילו לאדם שהגיע לפסגת התכלית האנושית בהשגה האינטלקטואלית, היה אחד משיקולי הדעת, שהביאו את הרמב״ם למקם את סיפור חטאו של אדם הראשון ועונשו כבר בפתיחת ה״מורה״.

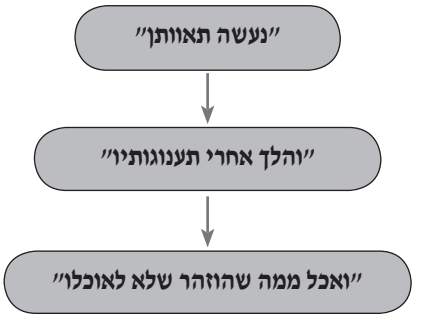
על פי פרשנותו המקורית של הרמב״ם לסיפור גן-עדן, היה האדם קודם חטאו ״בשלמות מצביו ותמימותן״ (שם, ח״א ב, עמ׳ כ), לפיכך הלמו אותו התיאורים: ״אדם בצלמנו כדמותנו״ (בראשית א, כו), ״אדם בדמות אלהים״ (שם ה, א) וכן ״ותחסרהו מעט מאלהים״ (תהילים ח, ו). השגתו השכלית הטהורה הביאה אותו להשגת המוחלט והנצחי ולמדרגת ההבחנה בין ״אמת ושקר״. במדרגה עליונה זו ״לא היה לו כוח שמתעסק במפורסמות״ (שם), כלומר, במוסכמות החברתיות המוכתבות על פי הקריטריונים המשועבדים לדמיון של ״טוב ורע״, ״נאה ומגונה״.

ואז באה הנפילה הרוחנית הגדולה, בעטייה של הנטייה לתאוות דמיוניות:

> וכאשר חטא **ונטה** אחרי תאוותיו **הדמיוניות** ותענוגות חושיו הגופניים, כמו שאמר: "כי טוב העץ למאכל וכי **תאווה** הוא לעיניים" (בראשית ג, ו), נענש שנשללה ממנו אותה ההשגה השכלית (שם).

החטא ועונשו, לדעת הרמב"ם, היו בשלב זה עדיין רק בתחום הפסיכולוגי, כלומר, בטרם עשה האדם מעשה ואכל מעץ הדעת. עצם **הנטייה** הנפשית לתאוות הדמיוניות, הורידה אותו ממדרגתו הרוחנית הנעלה, בכך שנשללה ממנו ההשגה השכלית, הואיל וחיי עיון טהורים אינם יכולים לדור בכפיפה אחת עם תשוקות גופניות. הרמב"ם דבק בגישה הפסיכולוגית-חינוכית, ש"ההתעסקות בצרכי הגוף... אפילו האדם השלם... אם רבו התעסקויותיו... ונתחזקה תשוקתו להם, ייחלשו בו **התשוקות העיוניות** וידעכו..." (שם, ח"א לד, עמ' נד).[63]

מעתה ואילך ירד האדם ממעמד "בצלם אלהים" ו"בדמות אלהים", המשיג את האמת המוחלטת, למעמד של "השגת **המפורסמות** ושקע בהבחנת הרע והטוב" (שם, ח"א ב, עמ' כ), שהם הניגוד המוחלט לידיעת "אמת ושקר".[64] בעקבות זה נפל מדחי אל דחי: "נעשה תאוותן, והלך אחרי תענוגותיו ודמיונותיו, ואכל ממה שהוזהר שלא לאוכלו" (שם). להמחשת התהליך נתאר זאת בשרטוט הבא:



---

[63] והשווה עוד שם: "כי ברדיפה אחר עצם **התאווה** כדרך שעושים הסכלים, **ייבטלו התשוקות העיוניות**" (ח"ג לג, עמ' שנא) ועוד הרבה.

[64] מכאן מסיק פרופ' הרווי, נובעת חתירתו העקבית של הרמב"ם בכל משנתו, לתיקון האדם על ידי חזרתו לנטייה אל הידיעה השכלית. הרמב"ם רואה בזה את מגמתה הנשגבה של תורת משה, לפיכך הוא פותח בכך את הקודקס ההלכתי המקיף שלו "משנה תורה": "יסוד היסודות ועמוד החכמות **לידע**...". ראה ניתוח מקיף על כך ועל ההבחנה בין "טוב ורע" ו"אמת ושקר" במשנת הרמב"ם, במאמרו: "הרמב"ם ושפינוזה - על ידיעת טוב ורע" (הרווי, טוב ורע, עמ' 167-184). וראה גם לעיל, הערה 48.

ניתוח פסיכולוגי זה קובע,**שהנטייה** לתאוות הדמיון קבעה בנפשו את **תכונת** ההשתוקקות למושאי התאוות ו"נעשה תאוותן"; אז באה **הרדיפה** בפועל, שתוצאתה - הביצוע המעשי של **האכילה**.[65] מובן שמצב נפשי ומוסרי זה, אינו אידיאלי להתמקדות אינטלקטואלית כפי שהיה במעמד של "ותחסרהו מעט מאלהים" (תהילים ח, ו), אלא מידרדר הוא למדרגת "נמשל כבהמות נדמו" (שם, מט, יג). קודם החטא היה האדם שקוע בהתבוננות מטאפיזית מתמדת - באמת האלוהית - משוחרר מהשפעתן של תאוות דמיוניות, אבל כפי שאמר גם אריסטו: "כשהתאוות חזקות ואלימות, הריהן **מדיחות את כוח המחשבה**..." (אתיקה ג, יב, 1119ב, 5).

שלילת השלמות השכלית והשקיעה ב"מפורסמות" היא, במידת מה, התבהמות האדם: "השווהו לבהמות במזונותיו ורוב מצביו" (מוה"נ, ח"א ב, עמ' כא). מעתה הוא מתנהג וקובע את תכליותיו על פי אמות מידה של "טוב ורע", שהם תוצר של צו הדמיון, והרי "אין פעולת הדמיון פעולת השכל, אלא הפכו" (שם, ח"א עג, עמ' קמב). הדמיון, כאמור, מנחה גם את הבהמה, כפי שגם אריסטו קבע: "אצל שאר בעלי החיים אין פעולה שכלית וחישוב הגיוני כלל, אלא דמיון" (על הנפש ג, י, 433א, 11).

קריטריונים אלה של הדמיון משתנים ונחותים מהשגת ה"אמת והשקר" הקבועים והמוחלטים, שהיו לאדם קודם החטא,[66] לפיכך אינו יכול להישאר יותר בגן העדן הרוחני: "וישלחהו ה' אלהים מגן עדן לעבוד את האדמה" (בראשית ג, כג). יוצא, אפוא, שהאדם בבחירתו,[67] שקע בהשתעבדות לחומר ובהשגת תכליות משניות, מקריות וחולפות.

---

[65] ראה בעניין זה ניתוח מקיף אצל קליין-ברסלבי, חלק שני, פרק חמישי, עמ' 80-92. וראה עוד שם בהמשך (עמ' 108) את הוכחתה, כי הפועל "אכל" בסיפור גן-עדן אינו, לדעת הרמב"ם, במשמעותו הפשוטה, אלא במובן של "לימוד" ו"השגה שכלית", כפי שהוא מציין ב"מורה", ח"א ל, עמ' מה: "הושאל לשון אכילה למדע ["עלם"] וללמוד ["תעלם"], ובכלל להשגות השכליות ["אלאדראכאת אלעקליה"]". השווה שם, פרקים ז; סח. לפי זה ברור שחטא האדם היה באימוץ (השגת) השקפות דמיוניות מוטעות.

[66] פרופ' הרווי מגדיר זאת כך: "השכל המשכיל את "הישי" הוא היודע "אמת ושקר"; הדמיון המדמה את "הלא ישי" הוא היודע "טוב ורע". ראה מאמרו הנ"ל, עמ' 179.

[67] שלא כשאר הנבראים אדם הראשון היה **בחירי**, והרשות ניתנה לו להטות עצמו לדרך טובה או לדרך רעה. כך הבין הרמב"ם בהלכות תשובה מפרשנותו המעניינת של אונקלוס על הפסוק: "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" (בראשית ג, כב): "כלומר, הן מין זה של אדם היה אחד בעולם, ואין שני דומה לו בזה העניין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע, ועושה כל מה שהוא חפץ, **ואין לו מי שיעכב על ידו** מלעשות הטוב והרע" (ה, א). כך גם בשמונה פרקים פ"ח (עמ' רסג). וראה ניתוח מעניין ומורחב של הסוגיה במאמר: "פירוש

המסר החינוכי של הרמב"ם בפתח ה"מורה" ברור:[68] כבר בראשית הדרך של הצלילה במעמקי משנתו הפילוסופית, מזהיר הרמב"ם את התלמיד השואף אל השלמות, להיות מודע לסכנות האורבות לו מתעתועי הכוח "המדמה". עליו לעמוד איתן על המשמר מפני תחבולותיו הבלתי נלאות **להסיתו** בתאוות חושניות ובמחשבות נפסדות, ובכך **להסיטו** ממסלול ייעודו כאדם שנברא "בצלם אלהים" לרמת שאר הנבראים. זאת נוכח העובדה שהכוח "המדמה" אינו גורם חיצוני לאדם, אלא כוח פנימי מכוחות נפשו - "יצר רע" - השואף תמיד להטותו לכל מגרעת: "כי כל מגרעת הגיונית או מידותית היא פעולת הדמיון או נספחת לפעולתו" (מוה"נ, ח"ב יב, עמ' קפט).

סיפור אדם הראשון צריך לשמש אות אזהרה לאדם הנבון והשלם, שגם הוא אינו מחוסן מפני תעתועי הדמיון. פעילותו **בהיסח הדעת** מקשה על ההתגוננות מפניו באמצעות הפעלת שיקול דעת. אי לכך הוא מצליח להטות את האדם מדרך **החיים** המובילה אל חיי הנצח, אל דרך התאוות החושניות והבלתי ראציונאליות המובילות אל **המוות** הרוחני. הדמיון, שהוא "יצר הרע" השוכן בקרבו של האדם, "מסטה מדרך האמת בלי ספק, ומרחיק בדרכי התעייה" (שם, ח"ג כב, עמ' שכד). סימוכין לכך מוצא הרמב"ם בפסוק: "כי יצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית ח, כא), וגם בדברי חז"ל בתלמוד, הקובעים כי "יצר הרע" הוא גם "השטן" המקטרג ומכשיל, והוא גם "מלאך המוות" המונע מן האדם שנפל ברשתו, את חיי הנצח. וכך אומר רבי שמעון בן לקיש: "הוא **שטן**, הוא **יצר הרע**, הוא **מלאך** המוות... תנא: יורד ומתעה, עולה ומשטין, נוטל רשות, ונוטל נשמה" (בבלי בבא בתרא, טז ע"א).

ט. תעתועי הדמיון - פגיעה בבריאות הנפש

תעתועי הדמיון עלולים לפגוע גם בבריאות הנפש. כאשר אדם נתפס להרהורים דמיוניים של שמחה או של עצב באופן קיצוני, עלול הוא להפר את האיזונים

הרמב"ם לבראשית ג, כב" (הרווי, פירוש, עמ' 15-21). במאמרו "הרמב"ם ושפינוזה" (הרווי, טוב ורע, עמ' 180) מעיר הרווי, שהדמיון הוא כנראה זה המאפשר לאדם אותה הבחירה אשר משמעה הכוח לטעות, לחטוא ולהתבהם. לאור דיוננו לעיל (סעיף ב), נצטרך להניח כי כוונתו ל"דמיון הראציונאלי", שרק האדם ניחן בו, אחרת, כיצד נסביר את העובדה שלא ניתנה בחירה לבהמה, הרי גם לה יש כוח "מדמה".

[68] אברבנאל בפירושו הבחין שמניין פרקי "המורה": "גן עדן"; רמז לתכלית ששואף הרמב"ם להוביל את תלמידו מראשית הדרך ועד לסופה (מצאתי במאמרו של ז' הרווי: "הרמב"ם ושפינוזה"). וראה לעיל, הערה 64.

הנפשיים שלו ואף לפגוע בתפקודו הגופני. הרמב"ם מתייחס לתופעה זו בספרות הרפואית שלו, ודורש מן הרופא המטפל לתת עדיפות באבחון אספקט זה של שינויים מנטאליים אצל הפאציינט שלו. חשוב יותר להחזיר את שיווי המשקל הנפשי קודם לטיפול הרפואי הפיזיולוגי, על ידי ויסות ההיפעלויות הנפשיות של "כל מי שיגבר עליו [הדמיון] והמחשבה הארוכה (=דמיונות שווא)" (הנהגת הבריאות, השער השלישי, סעיף 13, עמ' 59).[69]

כושר "ההרכבה וההבדלה" הפרוע של הדמיון האנושי, יכול, כאמור, לדמיין דברים כאוות נפשו. לעיתים קרובות גורר הדמיון את האדם להפריז בחשיבותם של מצבים ואירועים, בין טובים ובין רעים, מעבר למשקלם במציאות האמיתית. כתוצאה מזה הוא עלול ליפול לדפרסיה עמוקה או לעליצות קיצונית ולא ראציונאלית. מובן שבסיטואציות נפשיות בלתי מאוזנות אלו, לא תיתכן התעלות לספירות רוחניות ואי אפשר לעבוד את הבורא בשלמות, "אשר הדבקות בו היא הטובה האמיתית" (שם, סעיף 15, עמ' 61).

היגררות אחרי הדמיון מבלי להתחשב בשיקול הדעת, מסנוורת את האדם ומונעת ממנו לראות נכוחה את המציאות, כפי שהיא באמת; "כי כמה טובות מטובותיו **ידמה** ויחשוב שהן טובות - והן רעות **באמת**, וכמה מרעותיו ידמה שהן רעות - והן טובות באמת" (שם).

עובדות החיים מלמדות כי לעיתים מגיע אדם להישגים חומריים גדולים או למעמד חברתי מכובד, אך דווקא הצלחות והישגים דמיוניים ומקריים אלה, "אשר יקראום הפילוסופים 'הטובות **המדומות**'" (שם, סעיף 14), מהווים "סיבה להפסד גופו ואבדת נפשו בקנותו מידות מגונות וקיצור ימיו..." (שם, סעיף 15, עמ' 61).[70] הוא הדין גם למצב הפוך: מה שנדמה לאדם כאסון נורא, כמו כישלון, הפסדים כלכליים או נפילה ממעמד חברתי רם ונישא, "אשר יקראום הפילוסופים 'הצרות **המדומות**'" (שם, סעיף 14), הם דווקא סיבה מזדמנת "לתקן גופו ולהשלים נפשו במידות נכבדות, ולהאריך ימיו ולקרבו אל בוראו... אשר היא לו הטובה הנצחית" (שם, סעיף 15).

בניתוח פסיכו-פילוסופי של התופעה ב"מורה", מגלה הרמב"ם שמקורה בגישה אנתרופוצנטרית - גישה שגם היא תוצר של תעתועי הדמיון - בה "**מדמה כל סכל** כי כל המציאות **למען אישיותו** ... ואם אירע לו דבר הפך מה שרצה, החליט ופסק כי כל המציאות רע" (ח"ג יב, עמ' רצד). טעות זו רווחת בקרב רוב בני האדם, ולכן

---

69 וראה בהמשך, סעיף יא, על הטיפול שמציע הרמב"ם לפריקת מתח ריגושי של חלומות רעים.

70 וכבר אמר קוהלת: "יש רעה חולה ראיתי תחת השמש: עושר שמור לבעליו לרעתו" (ה, יב).

"רבות עלה בדמיון ההמון כי הרעות בעולם יותר מן הטובות" (שם, עמ' רצג).

הפתרון לחולשה אנושית זו הוא **להשליט את המחשבה על הדמיון** ולהפעיל תמיד שיקול דעת ראציונאלי על מנת להבחין בין האמת המציאותית לבין דמיונות שווא ותעתועים. כי "אלו התבונן האדם במציאות והשכיל אותה... אז היה מתברר לו האמת ומתגלה כי ההזיות הגדולות הללו שהוזים בני אדם" (שם, עמ' רצד), אינם אלא תוצאה של מניעים אגוצנטריים.

בהמשך הדרכתו ב"הנהגת הבריאות", ממליץ הרמב"ם, שלא להפריז ברגשות צער על נזקי העבר; כמו למשל, אבדת ממון או מוות של אדם קרוב ויקר. תחושות קשות קיצוניות לא רק שאין בהן כל תועלת ראציונאלית - שהרי לא ישפרו את המצב במאומה - אלא אף מזיקות פיזית ורוחנית: "כי המחשבה במה שהלך ועבר לא תועיל... והם מפעולות חסרי השכל" (שם, סעיף 18, עמ' 63).

כך גם בעניין הדאגות והחששות של רוב בני האדם מפני מה שהעתיד צופן בחובו; לא רק שהן אינן מועילות, אלא אף עלולות לגרום לדכדוך נפשי וייאוש, בעוד שהעתיד עשוי להיות טוב יותר, ואלו הדבר שחוששים מפניו, "אפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה" (שם, סעיף 19, עמ' 63). כללו של דבר: למען בריאות הנפש חייב האדם לראות את כל המציאות בגישה אופטימית, אפילו את הרעות ואת המוות. הנימוק הפילוסופי לכך:

> כל מעשיו יתעלה **טוב מוחלט... וכל המציאות טוב**, והרעות כולם העדר... ואפילו מציאות החומר הזה... המחייב את המוות והרעות כולם - כל זה טוב מחמת תמידות ההוויה... (מוה"נ, ח"ג י', עמ' רצב).

המציאות מוכיחה כי ככל שהאדם חסר השכלה וחינוך מוסרי, הוא סובייקטיבי מדי בשביל להעריך טוב ורע, והכול נמדד אצלו מנקודת מבט אגוצנטרית צרה ומצומצמת. לפיכך הוא נתון להשפעתם של מאורעות הזמן - הטובים והרעים כאחד - הגורמים לשינויים קיצוניים במצבו הנפשי. נשים לב לניתוח פסיכולוגי מפורט של תנודות הנפש, המופיע ב"הנהגת הבריאות":

> לא תמצא אלו ההיפעלויות שיעשו שינוי גדול כי אם **לפחותי העם**, אשר אין להם חכמה וידיעת המידות הפילוסופיות ולא במוסרים התוריים, כקטנים וכנשים וכשוטים מן העם... ותמצאם כאשר יגיע אליהם הנזק או תבוא אליהם צרה מצרות הזמן, ירבה פחדם ויצערו ויבכו ויטפחו על פניהם... פעמים יגדל עליו הדבר עד שימות... וכן

> כאשר תבוא לאלה הפחותים טובה מטובות הזמן, תגדל שמחתם... ויוסיף להתאוות ולהתפאר ברוב מה שהשיג מהתענוג, וירבה צחוקו ושמחתו עד שקצתם ימותו מגודל השמחה (השער השלישי, סעיף 14, עמ' 60).

השתלמות מוסרית ואינטלקטואלית יש בכוחה להעניק לאדם תמונה ריאלית יותר ואופטימית על ההתרחשויות סביבו, "**עד שלא תשתנה נפשם ולא תתפעל**, כי אם מעט מזער... בעניין הטובה ובעניין הרעה" (שם, עמ' 61). הצרה לא תיראה קאטאסטרופאלית כל כך, שהרי "כשיסתכל במוות, אשר אי אפשר להינצל ממנו, הנה הרעה ההיא קטנה מרעת המוות בלי ספק" (שם). גם ההישגים החומריים יתקבלו בממדים האמיתיים שלהם, שהרי הם חולפים ואף עלולים להיות לרועץ.

גישה אופטימית וראציונאלית זו מתגלה אצל הרמב"ם כבר בגיל צעיר, ובפירושו למשנה הוא מנצל את הנאמר בברכות ט, ה: "חייב [אדם] לברך על הרעה, כשם שהוא מברך על הטובה", כדי להרצות את השקפת עולמו על החיים, המבוססת על העיקרון, שגם במקרה טראגי על האדם לקבל את הדברים "**בשמחה ויכבוש רגשותיו ויישב דעתו**". הוא נותן נימוקים פסיכולוגיים-פילוסופיים ברוח "הנהגת הבריאות", אלא שהוא מתאימם לקהל היעד של לומדי המשנה: בעוד שבספר הרפואה המופנה לוזיר אלמלך אלאפצ'ל - בנו של צלאח אלדין - הוא מסתפק בניתוח ראציונאלי של הדברים ומבוסס על דברי הפילוסופים, הרי ב"פירוש המשנה" הוא מדגיש גם את ההכוונה של ההשגחה האלוהית ומבסס את השקפתו על דברי הנביאים והחכמים. הבה נתבונן בקטע מדבריו שם:

> וכמו שאומרים חכמים... 'כל מה דעביד משמיא לטב'... שהרבה דברים נחשבים לרע **בתחילתם**, וסופם מביאים טובה גדולה; והרבה דברים נחשבים **בראשיתם טוב**, ויהיה בסופם רע מאוד. ולכן אין ראוי לנבון להצטער בבוא צרה גדולה וגזירה הרת סכנה, לפי שאינו יודע התכלית [האלוהית]. וגם אל יתפתה וישמח שמחה רבה, כשתגיעהו טובה לפי מחשבתו (=דמיונו)... אבל האזהרה מהדאבון והצער, הרי הוא מפורסם מאוד בספרי הנביאים... ואותו האושר המדומה יהיה הסיבה למנוע ממנו האושר **האמיתי**, ויהיה הסיבה לטורדו מחיי העולם הבא... (פירוש המשנה, ברכות ט, ה)

קוצרו של דבר: הרמב"ם מציע לאדם המחונך, לשמור על הארמוניה של כל כוחות הנפש ולקבל את מאורעות הזמן בפרופורציה נכונה, המבוססת על שיקול דעת ראציונאלי אמיתי ולא דמיוני. המסקנה המתבקשת היא: אמנם "אין להתחשב

במדמה״ (מוה״נ, ח״א עג, עמ׳ קמב), אבל חובה להיות ערני תמיד ולהישמר מפני תעתועיו. להשגת מטרה זו מציע הרמב״ם להתחזק באמונה ולרכז את המחשבה בייעוד הנצחי ולא בזמני והחולף: ״יכוון האדם מחשבתו ויבקש מהאל שיהיה כל מה שיקרהו בעולם הזה מטובותיו ורעותיו סיבה להשגת האושר האמיתי״ (שם).

הרמב״ם האמין כי ניתן לחנך גם את ההמון לקראת ידיעת האמת, ותוצאותיה של ידיעה זו יחייבו את סילוק הרעות, השנאות והנזקים שגורמים בני אדם זה לזה, ״כי סיבת סילוק אלה השנאות וההתקוטטויות וההשתלטויות היא ידיעת בני אדם אז אמיתת האלוה...״ (שם, ח״ג יא, עמ׳ רצג).[71]

ו. הכוונת הדמיון לאפיקים חיוביים

התיאור הקודר של חולשת אנוש בפני עוצמת הסכנות של הדמיון, עלול לרפות את ידי המשתלם, השואף לצעוד במסלול האמת אל הטוב העליון, ואף לדכא כל ניסיון להשתפרות ולפתיחת דף חדש למי שנכשל ונגרר אחר תעתועי הדמיון. לפיכך נוקט הרמב״ם, כדרכו, גישה חינוכית פוזיטיבית, ובהמשך הרצאתו ב״מורה״ ובמקומות אחרים בכתביו, הוא משכנע שניתן לרסן את תעתועי הדמיון כמו את שאר היצרים, ולהטיל עליו את ביקורת המחשבה השכלית.

אמנם המשימה אינה פשוטה כלל, הואיל ו״המדמה״ הוא, כאמור, כוח פיזיולוגי שאין לתודעת האדם שליטה עליו, כשם שאין לה שליטה על תופעות ביולוגיות

---

[71] דומני שתיאוריה אופטימית זו של הרמב״ם לא עמדה לו במבחן המציאות. כך אנו למדים מאיגרת ששלח לר׳ יפת הדיין, שהוא קובל בה מרה על צרות רבות שתכפו אותו: ״מחוליים והפסד ממון, ועמידת מוסרים עלי להרגני. והרעה הגדולה שבאה עלי... פטירת [אחי] הצדיק...״. הכוונה לטביעת אחיו ר׳ דוד בים הודו, שעיסוקו במסחר אפשר להרמב״ם להתמקד בפעילות רוחנית. הרמב״ם מתאר באריכות את האבל הכבד והדפרסיה הקשה שפקדה אותו עם מות אחיו האהוב: ״ונשארתי אחריו כמו שנה מיום שהגיעה הרעה, נופל על המיטה בשחין רע ובדלקת ובתימהון לבב, וכמעט קט הייתי אובד. ואחר כך, עד היום, כמו **שמונה שנים, אני מתאבל ולא התנחמתי**...״ (שילת, איגרות, עמ׳ רכח-רכט). דברים אלה נוגדים גם את אשר פסק בהלכות אבל יג, יא[יב], המגביל את משך האבלות: ״אל יתקשה אדם על מתו יותר מדאי... שזהו מנהגו של עולם, והמצער עצמו על מנהג העולם - הרי זה טיפש״. גילוי הלב המדהים הזה של הרמב״ם, מלמד כי גם לאדם השלם יש ״נפילות״, כפי שקרה לחלק מן הנביאים (ראה שמונה פרקים פ״ז); מה עוד שהרמב״ם, כאמור, העיד על עצמו שאינו רואה עצמו ״שלם״. מכל מקום, הרמב״ם מוכיח בסוף האיגרת הנ״ל שאינו חוזר בו מהשקפת עולמו המקורית, כי הריכוז הרוחני הוא הסגולה הבדוקה לדחיית הדפרסיה הנגרמת על ידי תעתועי הדמיון: ״ולולי התורה היא שעשועי, ודברי החכמות שאשכח בהן יגוני, אז אבדתי בעוניי״.

אחרות בגוף, כמו פעימות הלב, מחזור הדם, מערכת העיכול וכדו', הפועלות אף בשעת השינה. הרמב"ם מתייחס לעניין זה ב"שמונה פרקים":

> אבל החלק הזן והמדמה אין משמעת בהם ולא מרי, כיוון שאין לחשיבה ולרצון בהם פעולה כלל, ואין האדם יכול על פי מחשבתו **להשבית את פעולתם** או **להגבילם** בפעולה מסוימת. הלא תראה ששני החלקים האלו, כלומר, **הזן והמדמה**, פועלים בזמן השינה (פ"ב, עמ' רמט).

עם כל זה, בטוח הרמב"ם, שאדם יכול לעמוד במשימה בהצלחה, אם רק יחפוץ בכך, בזכות העוצמה שניתנה לשכלו, שהוא סגולתו המיוחדת - דהיינו ה"צורה" - שיש לה "**ממשל ושיפוט ושלטון**" על ה"חומר" ובכוחה להכניע את דרישותיו. ולא זו בלבד, אלא גם אם נכשל האדם ונפל ברשת התאוות של הדמיון ו"החומר", אל יאמר נואש, כי יש ל"צורה" יכולת להחזירו "ליושר האפשרי ולאיזונו" (מוה"נ, ח"ג ח, עמ' רפו).

לכאורה יש כאן סתירה פנימית בדברי הרמב"ם עצמו, שהרי זה עתה ראינו את קביעתו החד-משמעית, שאין לאדם שליטה על כוחות "המדמה" ו"הזן", ואינו יכול במחשבה "**להשבית** את פעולתם או **להגבילם** בפעולה מסוימת".

התבוננות מעמיקה במשנתו החינוכית של הרמב"ם, מלמדת כי אין כאן סתירה בדבריו. אמנם נכון שאין לאדם שליטה ישירה על פעולות הכוח "המדמה", כמו שאין לו שליטה על שאר פעולותיו הפיזיולוגיות, אבל בדרך **חינוכית עקיפה** ניתן להשליט עליו את המחשבה. הרמב"ם, כאמור, דורש מן האדם להשפיע על כיוון פעולתם של היצרים על ידי **ריכוז רוחני** מוחלט בתכלית האנושית העליונה. דרישה זו אין בכוונתה לדכא את היצרים או להשתלט עליהם באופן מוחלט, שהרי הם קיימים בו מכוח מבנהו הטבעי, אלא "**לשעבד כל כוחות נפשו** על פי המחשבה... כפי יכולתו". בסופו של תהליך חינוכי זה יהיו כל "תנועותיו ותנוחותיו וכל דבריו" מובלים על ידי התכלית של השגת הבורא, "עד שלא תהא בפעולותיו שום פעולה לבטלה" (שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנו).

על סמך בקיאותו המקפת בנבכי הנפש האנושית, יוצא הרמב"ם מנקודת הנחה פסיכולוגית שהתכנים של "המדמה" הם תוצאה של חיי המעשה וההגות, המעסיקים את חושיו ואת תודעתו של האדם. יוצא אפוא, שבעיסוקיו היומיומיים מספק האדם "חומר גלם" לכוח "המדמה" ובכך משפיע באופן עקיף על תכניו. וכבר עמדנו על כך בראשית הדיון על הכוח "המדמה", שאין האדם יכול לדמות דבר אלא אם כן השיגו בחושיו או על ידי צירוף של מושגים שחווה בחושיו. לפיכך

כשאדם ממקד מחשבתו ועיסוקיו בהכרת האמת, כלומר, "ציור המושכלות לא זולתן, אשר הנעלה והנכבדת בהן השגת ה' והמלאכים ויתר פעולותיו" (מוה"נ, ח"ג, ח, עמ' רפז), אזי בהכרח **ידמיין דברים אמיתיים** וידחה מפניהם דברים אחרים.[72] מובן שאין הכל שווים ברמת הריכוז שהם משיגים, ואת המדרגה הגבוהה "לא ישיגוה אלא מעטים ואחרי הכשרה רבה מאוד" (שמונה פרקים, פה, עמ' רנז), מכל מקום, חובה על כל אדם להשתדל "כפי היכולת" שלו.

הדרכה חינוכית מפורטת להתמקדות רוחנית ולריכוז כל כוחות הנפש בתכלית העליונה, נותן הרמב"ם ב"שמונה פרקים". בהנחייתו יש שאיפה להוביל את האדם אל פסגת שלמותו, לכן היא כוללת את ריכוז המחשבה בכל פעולה ולו הקלה ביותר, ובכל מילה שאדם מוציא מפיו. "אני מאמין" חינוכי זה של הרמב"ם, מבוסס על הצו העליון לקבל "עול מלכות שמים", שמניסוחו המקראי - "**ובכל נפשך**" - משמע, כי עבודת הבורא מחייבת שעבוד כל חלקי הנפש, כולל החלק "המדמה":

> אדם... שמפעיל את **כל כוחות נפשו** ועושה מטרתם ה' יתעלה בלבד, ולא יעשה פעולה גדולה או קטנה ולא יבטא שום מילה, אלא אם אותה הפעולה או אותה המילה מביאה לידי מעלה... והוא מתבונן וחושב בכל פעולה ותנועה ורואה אם היא מביאה לאותה התכלית או אינה מביאה ואחר כך יעשנה. וזה הוא... 'בכל לבבך ובכל נפשך' (דברים ו, ה), כלומר, **בכל חלקי נפשך**, שתשים תכלית כל חלק מהם תכלית אחת... וכבר זירזו גם הנביאים... על עניין זה ואמר: '**בכל** דרכיך דעהו' (משלי ג, ו)... (פ"ה, עמ' רנז).

הרמב"ם מתפעל במיוחד מן הדרך שהתנא רבי יוסי הכהן מביע בה רעיון מקיף ושלם זה באֵמרה התמציתית: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות ב, טו). הוא בטוח שנאמרה "בכוח אלוהי בלי שום ספק כלל" (שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנח).

יחד עם זאת מזהיר הרמב"ם אפילו את זה שהשיג את השלמות, שלא להיתפס לשאננות ולאדישות מפני הטעיות הדמיון, בטענה הרווחת: "לי זה לא יקרה!". נאמן לגישה הראציונאליסטית בחינוך המוסרי, מחייב הרמב"ם את המשתלם להתמיד בביקורת עצמית ובשיפוט שכלי, כדי שלא ימעד ויאבד את השליטה על יצריו, בבחינת "אל תאמין בעצמך עד יום מותך" (אבות ב, ה). ממאמר זה של חז"ל לומד הרמב"ם בפירושו למשנה, כי מי שהצליח לקנות מידה נעלה, אסור לו

---

[72] הלא כך עושה הנביא ברמת ריכוז גבוהה, כשהוא מתכונן להשיג את הנבואה. ראה לעיל, סעיף ד.

לחיות באשליה שהיא לא תאבד לו, ולראות עצמו משוחרר מלהיות ערני להשגיח עליה תמיד - "כי אפשר שתסור" ממנו; על כן "לא יחדל מלחזור על עשיית הטוב כדי להוסיפו **חיזוק**, ואל יבטח ויאמר: המידה הזו כבר הושגה ולא ייתכן שתסור..." (שם).

העֵרנות הנדרשת מן האדם לשמירה על בריאות נפשו דומה לזו הנדרשת בבריאות גופו.[73] וכשם שברפואת הגוף מצווה האדם לא להזניח את בריאותו, אלא להיוועץ ברופא ולנקוט אמצעי זהירות קפדניים בכל פעם שהוא מגלה ליקוי קל בגופו, כך, ועל אחת כמה וכמה, חייב הוא להיות ער ודרוך לכל גילוי של **נטייה** לליקוי במידות הנפש שהן, כאמור, מחלות נפש (שמונה פרקים פ"ג, עמ' רנא).

גם אריסטו משווה את חוסר היציבות בהתנהגות המוסרית עם זו של בריאות הגוף, וגם הוא מחייב מודעות לאפשרות תנודות נפשיות, "מדי פעם בפעם עם נסיבות השעה, כפי שזה הדין בחכמת הרפואה", כדי למנוע סטיות התנהגותיות (אתיקה ב, ב, 1103א, 4 ואילך).

בהקשר זה רואה הרמב"ם את מקור הטרגדיה של האדם הראשון, שלא נתן דעתו כאשר "**נטה** אחרי תאוותיו הדמיוניות" (מוה"נ, ח"א ב, עמ' כ). אלו הפעיל שיקול דעת הגיוני והיה מבקר ומעריך את אורחותיו, היה עוצר את הנטייה וחוזר בו ממנה בעוד מועד, בטרם התחזקה בנפשו לתכונה רעה. אך כיון שלא נהג כך, התוצאה הבלתי נמנעת הייתה נפילה מוסרית ו"נעשה תאוותן", עד שלבסוף הדרדר למדרגה ש"אכל ממה שהוזהר שלא לאוכלו" (שם).

חשש זה מסביר את העידוד החוזר ונשנה של הרמב"ם גם ל"אדם השלם", להתמיד בביקורת עצמית ראציונאלית ו"אל יניח לתכונות הרעות להתחזק", כולל אלו הקשורות לתאוות הדמיוניות, אלא "ישקול מעשיו **ויבחון תכונות נפשו יום יום**; וכל זמן שיראה נפשו נוטה כלפי קצה מן הקצוות, יחיש את הריפוי" (שמונה פרקים פ"ד, עמ' רנה).

סיוע להנחה זו מוצא הרמב"ם בדברי חז"ל במסכת סוטה (ה, ב), המשבחים אדם "הַשָּׁם אורחותיו", כלומר, עורך ביקורת עצמית מתמדת, כאומרם: "כל הַשָּׁם אורחותיו, זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה..." (שם, עמ' רנו).

בדברי העידוד מדגיש הרמב"ם ש"**יש לכל אדם מגרעות**", כדברי קוהלת: "כי אדם אין צדיק בארץ, אשר יעשה טוב ולא יחטא" (ז, כ). גם הפילוסופים עמדו על

---

[73] כרופא הגוף והנפש מרבה הרמב"ם, כאמור, לערוך השוואה בין רפואת הגוף לרפואת הנפש. ראה לעיל, פרק א.

חולשה אנושית-טבעית זו ואמרו: "קשה ורחוק שיימצא מי שהוא מטבעו מעותד לכל המעלות המידותיות וההגיוניות" (שם);[74] עם כל זה, אין להתייאש מפני כישלונות ויש להתמיד ב"בדק-בית" חינוכי-מצפוני.

על אף כל האמור, מאמין הרמב"ם בכוחות החיוביים הטמונים בכל אדם, שמקורם ב"צורה", המסוגלים להתגבר על המגרעות המנסות להשתלט עליו, כולל אלה הנובעות מתעתועי הכוח "המדמה". אחרי הכל, ניתנה לאדם הבחירה "שיעשה כרצונו פעולות הטוב והרע מתי שירצה", והוא כאחראי לגורלו, ראוי לו להישמע לקול התבונה המחייב את בחירת דרך הטוב.

עצות מעשיות יש להרמב"ם גם להוריהם ולמחנכיהם של אלה הנמצאים עדיין בראשית דרכם החינוכית. על אלה לנקוט דרכי חינוך והכוונה, הכוללים **הרגלים** טובים, **עידוד ותגמולים**, ובמידת הצורך, גם אזהרות **ועונשים** מרתיעים. מכל מקום, אסור לו לאדם או למחנכיו, לומר נואש, כי "כל מצב אפשר לשנותו מטוב לרע ומרע לטוב":

> "כיוון שזה חיובי במציאות האדם... שיעשה כרצונו פעולות הטוב והרע מתי שירצה, צריך ללמדו דרך הטוב. **ויצווה ויוזהר ויוענש ויוגמל**, ויהיה כל זה צדק. ונתחייב להרגיל את עצמו לפעולות הטוב עד שיושגו לו המעלות, ויתרחק מפעולות הרע עד שיסורו ממנו המגרעות אם היו בו כבר. ואל יאמר אם ישנם כבר בו במצב שאי אפשר לשנותם, **כי כל מצב אפשר לשנותו** מטוב לרע ומרע לטוב, והבחירה בידו" (שם פ"ח, עמ' רסג).

---

[74] הרמב"ם מצטט כמעט מילולית את אלפאראבי ב"פצול אלמדני": "עסיר ובעיד אן יוג'ד מן הו מעד באלטבע ללפצ'איל כלהא אלכ'לקיה ואלנטקיה אעדאדא תאמא" (סעיף 16, עמ' 110). השווה לדברי אריסטו: "שלא ישתכחו גברים **אלוהיים**" (אתיקה ז, ה, 1143א, 28). גם רס"ג ב"אמונות ודעות" סבור כך, אלא שתתאפשר תיאורטית מציאות אדם שלם, "אף על פי שבני אדם חושבים שרחוק הוא שיימצא". לרס"ג יש הסבר מקורי לפסוק הנ"ל בקוהלת: "שהוא על היכולת, כלומר, שכל אחד מן הצדיקים שבידו היכולת לעשות הטוב, יש בידו גם היכולת לעשות הרע, אלא שהוא מעדיף את הטוב על הרע" (המאמר החמישי פ"ד, עמ' קפ). הרמב"ם בפירושו לאבות ה, יג, מביא את דברי הפילוסופים, אך עקרונית מסכים עם רס"ג ועם אלפאראבי, המביע דעה דומה: "והפילוסופים אומרים כי מציאות אדם [שלם] כזה **רחוק וקשה** ["בעיד ועסיר"], אלא שאין זה מן הנמנע; ואם יימצא הם קוראים אותו 'אדם אלוהי' ["אלאהי"], וכך קראתו לשוננו 'איש האלהים'". כך אלפאראבי: "ומתי וג'ד... מן הו מעד באלטבע נחו אלפצ'איל כלהא אעדאדא תאמא... כאן הד'א אלאנסאן פאיקא פי אלפצ'ילה ללפצ'איל אלמוג'ודה פי אכת'ר אלנאס, חתי יכאד יכ'רג' ען אלפצ'איל אלאנסאניה אלי מא הו ארבע טבקה מן אלאנסאן. וכאן אלקדמאא יסמון הד'א אלאנסאן **אלאהי**" (שם, סעיף 11, עמ' 110).

יא. החלום - מציאות או דמיונות שווא?

החלום הוא תוצר של הכוח "המדמה", והרמב"ם מקדיש לו תשומת לב ניכרת, הן בגלל קרבתו לנושא הנבואה והן בשל היותו, לעיתים קרובות, חוויה ריגושית אינטנסיבית, העשויה להשפיע על מצבו הנפשי של האדם ועל התנהגותו בחיי היקיצה. הרמב"ם פיתח תפיסה מעמיקה על החלום על יסוד הפסיכולוגיה ותורת ההכרה שלו תוך הימנעות מכל קטגוריות על-טבעיות.

הרמב"ם סבור שקיימת זהות מהותית בין החלום ובין ההשגה הנבואית, כי "הנביאים... אין רואים מראה הנבואה אלא **בחלום בחזיון לילה** או ביום, אחר שתיפול עליהם תרדמה" (הלכות יסודי התורה ז, ב). הנחה פסיכולוגית זו מבוססת על מאמר חז"ל הקובע ש"חלום - אחד משישים בנבואה" (בבלי ברכות, נז ע"ב). עצם ההשוואה של חכמים מלמדת על הקשר הבסיסי בין שני הדברים, כי "אין עושין השוואה בדברים השונים במינם" (מוה"נ, ח"ב לו, עמ' רמו).

יחד עם זאת קיים הבדל עקרוני בין החלום לבין הנבואה, והרמב"ם מעמיד אותו על התוכן; החלום הוא נבואה שטרם בשלה והגיעה לתכליתה, כמאמר חז"ל ב"בראשית רבה": "נובלות נבואה - חלום".[75] כלומר, החלום דומה ל"נובלות" שהן פֵּרות אשר טרם הגיעו לבשילותן; "כך פעולת הכוח המדמה בעת השינה היא פעולתו בעת הנבואה, אלא שיש בו חסרון ולא הגיע לתכליתו..." (שם).[76]

---

[75] הרמב"ם ראה עצמו בן-חורין לבחור במאמרי חז"ל התואמים את השקפותיו הפסיכולוגיות-חינוכיות; שהרי אצל חז"ל משתקפות דעות שונות ומנוגדות על משמעות החלום וכולן מבוססות על מקורות מקראיים. יש הרואים בחלום התגלות אלוהית, כמו: "חלום אחד משישים בנבואה" (בבלי ברכות, נז ע"ב), "שלושה חלומות מתקיימין..." (שם) ועוד. ויש המבטלים כל משמעות מציאותית של החלום, כגון: "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין" (בבלי גיטין, נב ע"א), "החלומות שווא ידברו" (בבלי ברכות, נה ע"ב על פי זכריה י, ב) ועוד. יש גם דרך ביניים הגורסת שלחלק מן החלום יש גרעין אמת, אבל יש בו גם יסודות שטותיים, כגון: "כשם שאי אפשר לבר בלא תבן, כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים" (שם, שם, ע"א), "חלום - אף על פי שמקצתו מתקיים, כולו אינו מתקיים" (שם) ועוד. הגמרא תולה הבדלי השקפות אלה במקורו של החלום: חלומות שמקורם במלאך ("בעל החלומות") הם אמת ומתקיימים; לעומתם חלומות שווא מקורם בשד. מכל מקום, יש תמימות דעים שהחלום הוא מציאות פסיכולוגית, אלא שחכמים שונים מעריכים זאת בדרך שונה ומנוגדת. להלן נראה שהרמב"ם אינו מתעלם מן הדעות האחרות; נראה שהוא מקבל את מסקנת הגמרא, שיש חלומות הנובעים משפע חיובי על הכוח "המדמה", ויש שהם תוצאה של תעתועי הכוח "המדמה" ללא יסודות חיוביים.

[76] השווה לאבן רושד: "ראוי שיהיה פועל כוח הדמיוני בשינה יותר שלם ויותר רוחני, כי הנפש בעת השינה כבר ביטלה החושים הנראים וכליהם ונטתה בהם אצל החוש הפנימי. והראיה על כי הכוחות הפנימיים פעולתם יותר שלמה עם מנוחת הכוחות החיצוניים, כי כאשר יעשו המחשבה, פעמים רבות יטו כוחותיהם המרגישות אל תוך הגוף, עד שיתעלה מן השינה ויכוונו להניח החושים החיצוניים כדי להיטיב המחשבה..." (קיצור ספר החוש והמוחש, מהדורת בלומברג, קמברידג', מסצ'וסטס 1954, עמ' 54).

החלום, כשאר תכניו של הכוח "המדמה", אינו תוצר חדש של הנפש או ידיעה חדשה מן החוץ, אלא תוצאת מה שעולה ממשקע ההכרות החושיות או השכליות, שנצטבר בחלק "המדמה" בזמן ערנותו של האדם, ואינם מתגלים אלא בשעה שהאדם משתחרר מגורמים מפריעים. הווי אומר, מה שמשיג האדם בחלומו נובע מחוויותיו המודעות והבלתי מודעות, שחווה בעת יקיצתו ונשארו חקוקות בדמיונו:[77] "כי הדבר אשר האדם בעת **יקיצתו** ושימוש חושיו עסוק בו מאוד, שקוע בו ומשתוקק לו, הוא אשר פועל בו הכוח **המדמה בעת השינה**... " (שם, עמ' רמז).[78]

מהו, אם כן, הגורם להבדל זה בין החלום לבין הנבואה?

תשובה לכך נמצא במסגרת הדיון המורחב ב"מורה" על מהות הנבואה. שם מגיע הרמב"ם למסקנה הפסיכולוגית, כי הנבואה היא תוצר של השפע האלוהי על הכוח "ההגיוני" והכוח "המדמה" יחדיו, בעוד שבחלום מגיע השפע לכוח "המדמה" בלבד. זה מסביר את תוכנו המוגבל של החלום, אם כי יש והוא מכיל גרעין אמיתי, המסביר את תופעת "החלומות הצודקים":

> ואם היה **השפע על המדמה בלבד**, ויהיה **ההגיוני מוגבל**, בין מעיקר היצירה בין מחמת מיעוט ההכשרה, הרי הסוג הזה הם מנהיגי המדינות, מייסדי החוקים והקוסמים והמנחשים, ובעלי החלומות הצודקים... (שם לז, עמ' רמט).[79]

[77] הרמב"ם הקדים בזאת את פרויד, שגם הוא הגיע למסקנה, שהדמיון והפאנטאזיה ממלאים תפקיד בסיפוק חלקי וזמני של צרכים, שנחסמו בזמן ערנות האדם, וכרוכים ברמות שונות של הינתקות מן המציאות, כגון: הזיות בהקיץ, חלומות והלוצינאציות. דמיון ופאנטאזיה הם חשיבה נכספת (Wishful thinking), בעלת מבנה לא מאורגן ותכנים שאינם הגיוניים ואינם מציאותיים - פעמים רבות סימבוליים (ראה פרויד, חלומות). ניסוח מודרני זה של פרויד יש בו כדי לשפוך אור על תיאוריית הרמב"ם על החלום, שאת עקרונותיה הבאנו בפרק זה.

[78] כאן הרמב"ם מזדהה עם הדעה בחז"ל שאין לחלום כל ערך. השווה: "אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו" (בבלי ברכות, נה ע"ב), "אמר לו קיסר לרבי יהושע בן חנניה: אמור לי, מה אראה בחלומי? - אמר לו: תהא רואה שיבואו פרסיים וישעבדוך ויבזזוך... הרהר בכך כל היום ובלילה ראה" (שם, נו ע"ב) ועוד. השווה גם לפירוש אברבנאל בפרשת "וישלח" (בראשית לב, כה), הסובר בעקבות הרמב"ם (מוה"נ, ח"ב מב), שמאבק יעקב עם המלאך היה בחלום וצליעתו הייתה פסיכוסומאטית - תוצאת תלאותיו הרבות באותו היום, כשהעביר את בניו, נשותיו וכל אשר לו את היבוק.

[79] השווה "ספר המצוות" (לא-תעשה, לא), שאף הקוסמים היו עושים פעולות ריכוז של הדמיון: "שכוח ההשערה שבהם חזק, ויארע על פי רוב כפי האמת והנכון, לפיכך **ישערו מה שיהיה**". כדי לעורר את הדמיון היו עושים פעולות ריכוז חיצוניות, כמו "מכה במקל על הארץ, צועק צעקות משונות ומפנה מחשבתו ועושה כך זמן ממושך, עד שיארע לו מצב העלפון ויגיד מה שיהיה" (שם, שם).

שלא כנבואה, תודעת האדם בחלום פועלת בהיקף מקוטע ומצומצם, כך שהרבה מחזיונות החלומות וההזיות בהקיץ מבולבלים ומעורפלים מחמת חולשת ההיגיון.

מגמתו החינוכית של הרמב"ם בחשיפת מציאות פסיכולוגית זו, היא להזהיר מפני תופעת "נביאי השקר" ודומיהם, אשר "מדמים לעצמם שהם נביאים... ויבואו בבלבולים גדולים בעניינים הנעלים העיוניים... ומתערבבים אצלם הדברים האמיתיים בדברים הדמיוניים... מחמת חוזק המדמה וחולשת ההגיוני" (שם).

מגבלות אלה של החלום אינן מאפשרות לו הישגים עיוניים אמיתיים, כפי שניתן להשיג באמצעות הנבואה. לפיכך מזהיר הרמב"ם מלהאמין להשקפותיהם של ההוזים, החולמים, או "מי שלא שלם כוחו ההגיוני", המדמים כי החזיונות שראו בחלום הם תוצר חדש, "זולת ההשקפה שהיו סוברים אותה או שמעוה בהקיץ".[80] כל אלה עלולים להסיט את האדם מדרך האמת, שניתן להכירה רק ממי שהגיע לשלמות העיונית, ובאמצעותה "אפשר שישיג מדעים אחרים בעת שפע השכל האלוהי עליו, והוא אשר הוא נביא באמת" (שם, לח, עמ' רנב).

אחת המסקנות המעשיות המתבקשות מן האמור, היא - עקרונית אין להכריע בענייני ספקות הלכתיים על סמך חלום, אף על פי שחלק ממרכיביו הוכחו במציאות כאמיתיים, כיוון ש"מתערבבים אצלם הדברים האמיתיים בדברים **הדמיוניים** תערובת מתמיהה" (שם, עמ' רמט). בעניין זה מאמץ הרמב"ם את הדעה הנגדית של חז"ל, האומרת ש"דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין" (בבלי גיטין, נב ע"א). כך עולה מפסקי ההלכה הבאים שלו:

> אמרו לו בחלום: "מעשר שני של אביך שאתה מבקש, הרי הוא במקום פלוני". אף על פי שמצא שם מה שנאמר לו, אינו מעשר - דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין (הלכות מעשר שני ו, ז).
>
> הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו ולא ידע היכן החביאן,

---

[80] אולי רומז הרמב"ם לרבנים אחדים מבעלי התוספות שסמכו עצמם בהכרעות הלכתיות על דברי החלומות. הגדול מכולם היה רבי יעקב ממרוויש ומקורביל, שהיה שואל כל שאלותיו מן השמים בלילה, ובבוקר היה מוצא את התשובות כתובות. ראה מבואו של הרב ראובן מרגליות לספר "שאלות ותשובות מן השמים". שמעתי מפרופסור משה ספירו שהתופעה מוכרת בפסיכולוגיה המודרנית ונודעת ככתיבה אוטומאטית ואסוציאטיבית, כלומר, רבי יעקב עצמו היה קם בלילה וכותב את התשובה מתוך חלום. אמנם קשה להניח, שהרמב"ם יתבטא כה חריפות כלפי בעל התוספות, אם כי, כפי שראינו לעיל (בפרק הראשון), היו לו התבטאויות קשות מאלה כלפי חכמי תורה מבלי לנקוב בשמם, ש"נתמלאו מוחותיהם פלאות והזיות ודמיונות נפסדים..." (מאמר תחיית המתים, קאפח, אגרות, עמ' עא).

> ואמרו לו בחלום כך וכך הן, ובמקום פלוני הן, ושל פלוני הן, או של מעשר שני הן. ומצאן במקום שנאמר לו וכמניין שנאמר לו. זה היה מעשה, ואמרו חכמים: דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין (הלכות זכייה ומתנה י, ז).[81]

ייתכן שחלומות אלה מבטאים מניעים תת-הכרתיים, שהאדם מנסה להתמודד בהם עם המציאות ולפתור שאלות תלויות ועומדות. עם כל זה, אין הרמב"ם מתחשב בגילויי החלומות בשאלות המתעוררות בשתי הלכות אלה, משום שהן עוסקות בדיני ממונות, ושם קובע הכלל התלמודי: "ספק ממון - מעמידים אותו על חזקתו".[82]

חרף העובדה שבענייני ממונות אין הרמב"ם מתחשב בחלום, אין הוא ממליץ להתעלם לחלוטין מן האותות המשודרים דרכו ושופכים אור על מצבו התת-הכרתי - הנפשי והמוסרי - של החולם. חלומות המבטאים חרדה ועלולים לערער את מצבו הנפשי של החולם, יש להתחשב בהם. כך למשל, "מי שנידוהו בחלום, אפילו ידע מי נידהו, צריך עשרה בני אדם ששונין הלכות להתירו מנידויו..." (הלכות תלמוד תורה ז, יא).

ידועה דרכו של הרמב"ם שיש להתעלם מהשקפות מיסטיות ואמונות תפלות, שהיו רווחות גם בעולם היהודי. עתים הוא אומר זאת בפירוש ובתקיפות, ועתים הוא מעדיף התעלמות ושתיקה רועמת. נראה שכך דעתו גם לגבי האמונה, שהחלום מבשר על פורענות או על גזירה הצפויים לאדם.[83] מכל מקום הוא מתחשב בעובדה, שבחוגים רחבים בעם נתפס החלום כסימן שיש להבינו ולבטל את השפעתו, אם הוא מעורר חרדות. לשם כך הוא מציע דרכי תראפיה פסיכולוגיות הולמות.

חריגה זו של הרמב"ם ממנהגו נובעת מן העובדה שהוא אינו יכול להתעלם מן המציאות החברתית היהודית, שהנידוי נחשב בה כסאנקציה חמורה כלפי עוברי

---

81 ה"מגיד משנה" מעיר: "והטעם, שאף על פי שצדק הדמיון במקום ובמניין, אולי לא אמת במה שדמה של פלוני הן". ה"מעשה רוקח" שם לב שפתיחת ההלכה, "הרי שהיה מצטער", אינה מופיעה במקור התלמודי והרמב"ם הוסיפה; ללמדנו שלדמיון יש השפעה על מצב הנפש, מה שתואם את התיאוריה של "הנפש האחת".

82 כך מסבירים פרשני הרמב"ם. ראה תשב"ץ (ח"ב קכח). השווה עוד למסופר בבבלי גטין, נב ע"א, על ר' מאיר שלא הרשה לאפוטרופוס למכור קרקעות יתומים, אף על פי שנתבקש בחלום לאפשר זאת.

83 השווה לתוספות בנדרים, ח ע"א (ד"ה "נידוהו בחלום"), הטוענים כי "החלום הוא כעין נבואה ויש לו לדאוג מן הפורענות, והתרת הנדר מגינה עליו מן היסורין". דומני, שלא בכדי מתעלם הרמב"ם מרוב דברי האגדה בענייני החלומות, המובאים בפרק "הרואה" שבמסכת ברכות.

עבירה.[84] החולם עלול לחשוב שנידוהו משמים, וייגרם לו נזק נפשי חמור. ייתכן גם שחלום זה הוא אחד מאותם "חלומות צודקים" ומן השמים מאותתים לו לשפר דרכיו, או שהאיתות נובע ממצפונו של האדם עצמו, המציק לו בשל עבירות שיש בידו. סביר להניח שהרמב"ם, כמחנך היורד למעמקי הנפש, ממליץ על ה"טיפול" החינוכי של התרת הנדר, על מנת לאפשר לאדם הזדמנות לתיקון מעשיו ומידותיו.

גישה פסיכולוגית-חינוכית זו של הרמב"ם באה לידי ביטוי גם בפסק הלכה אחר, העוסק ב"תענית חלום". תענית זו הותרה אפילו בשבת, כולל הוספת תפילת "עֲנֵנוּ", הנאמרת רק בימי תענית, מן הנימוק החינוכי, "כדי שישוב וייעור במעשיו ויחפש בהם **ויחזור בתשובה**" (הלכות תענית א, יב). פסק הלכה זה מבוסס על דברי התלמוד במסכת תענית (יב ע"ב), אלא שבגמרא לא מופיע נימוק פסיכולוגי-חינוכי. תוספת זו היא של הרמב"ם, המחייב, כאמור, התבוננות מעמיקה בהתרחשויות המתחוללות בנפש האדם ובקונפליקטים מוסריים פנימיים, שאינו מצליח להתגבר עליהם. התענית מיועדת, אפוא, לסייע לאדם לפרוק את המתח הריגושי שהחלום מעורר בו. החרדה מפני פורענות העתידה לפקוד אותו, עלולה להביא את האדם לדיכאון ולגרור אותו להתנהגות מסוכנת. הקביעה של חז"ל, "חמירא סכנתא מאיסורא", מתירה את ה"טיפול הנפשי" באמצעות תענית, על אף ביטול מצוות "עונג שבת", הן משום "פיקוח נפש" שיש בדבר והן משום שפריקת המתח הנפשי היא עצמה "עונג שבת" עבור אדם זה.

[84] ראה בהלכות תלמוד תורה ז, א-יב.

סיכום

הכוח "המדמה", כשני הכוחות הקודמים לו, הוא כושר פיזיולוגי מולד, הכולל את ה"חושים הפנימיים" במקביל ל"חושים החיצוניים" של הכוח "המרגיש". באמצעות הפונקציות השונות שלו קולט הכוח "המדמה" את רישומי החושים, מאחסנם בזיכרון ומעלה אותם מחדש על ידי צירופים אסוציאטיביים ופאנטאזיות או על ידי השערות.

כאריסטו, מייחס גם הרמב"ם לכוח "המדמה" ערך רב כמקור הכרה, הואיל והמחשבה אינה אפשרית ללא תיווכו. אדם שניחן מלידה בכושר דמיוני מושלם, יכול להתבונן באופן חופשי ומעמיק בהתרחשויות. כשהדמיון מונחה על ידי השכל, הוא מסוגל ליצור בדרך אינטואיטיבית מושגים חדשים ולהגיע להישגים מדעיים. דמיון פורה ומושלם ששיאו בשעת השינה, מהווה מקור השראה לכל אומן וכלי קיבול ל"שפע" האלוהי הנבואי, למי שקדמו לו שלמות המידות והשלמות האינטלקטואלית.

אולם הכוח "המדמה" עלול להיות מקור הכרה בלתי אמין, בעיקר כשהוא פועל בהיסח הדעת ואינו נתון למרותו של השכל. בסקירתו ההיסטורית על התפתחות ה"עבודה זרה" מוכיח הרמב"ם את נזקיהם ההרסניים של תעתועי הדמיון, הפועלים בהיסח הדעת ובהדרגה מובילים לסילופים פילוסופיים ולכפירה. נפילתם של בני אדם ברשת תעתועי הדמיון נובעת בעיקר מן ההבחנה הדקה בין הדמיון לשכל.

הרמב"ם מעונין לטהר את המחשבה מכל סיגי ה"עבודה זרה" על כל ענפיה, ששרידיהם היו עדיין משוקעים בחברה היהודית בזמנו, וגם בימינו יש גילויים של אמונות תפלות לא מעטות. לפיכך בצד דברי הכיבושים המשכנעים להתרחק מהזיות ההבל, כי "ישראל חכמים מחוכמים הם", הוא לא נרתע, כדרכו, מלהשתמש בביטויים חריפים, אף על פי שצפה כי לא ינעמו לאוזניהם של "רוב בני האדם, ואולי כולם".

מסקנות פסיכולוגיות אקטואליות יש לרמב"ם גם בתחום בריאות הנפש. הדמיון, לדעתו, נוטה להפריז בחשיבותם של מאורעות החיים, בין טובים ובין רעים, מעבר למשקלם הפרופורציוני במציאות. ראינו שיש לרמב"ם גם מספר הצעות חינוכיות מעשיות להכוונת הדמיון לאפיקים חיוביים. כמחנך יודע הרמב"ם שהמשימה אינה קלה "ולא ישיגוה אלא מעטים", בגלל תנודות הנפש הנובעות מדרישות "החומר", וכבר קבע החכם מכל אדם: "אדם - אין צדיק בארץ, אשר יעשה

טוב ולא יחטא״ (קוהלת ז, כ). מכל מקום, מאמין הרמב״ם בכוחות החיוביים הטמונים באדם, שברצונו ובבחירתו יכול הוא לגבור על האתגרים אשר תעתועי הדמיון מציבים לפניו.

תיאוריה זו של הרמב״ם על הכוח ״המדמה״ ותעתועיו תורמת גם להבנת מניעיהם של חריגים בחברה, כמו עבריינים, אלכוהוליסטים ומתמכרים לסמים, המסתגרים בעולמם הדמיוני, מנותקים מן המציאות ומחוקי החברה.

פרק שישי

הכוח המתעורר: הרגשות, הרצון והתגובה

א. הגדרה ותפקיד

הכוח "המתעורר" הוא הכוח המרכזי והחשוב ביותר בפסיכולוגיה החינוכית של הרמב"ם, משום שבאמצעותו מגיב האדם ומתנהג בסביבתו בהתאם למציאות המתגלה לו בעזרת שלושת מקורות ההכרה: החושים ("המרגיש"), הדמיון ("המדמה") והשכל ("ההוגה"). באמצעות הכוח "המתעורר" פועל האדם ומניע את אברי גופו כדי לתת סיפוק לתשוקותיו או להתרחק ממה שגורם לו סבל ובכך באה לידי ביטוי התנהגותו המוסרית.[1] כוח זה משותף גם לבעלי חיים, שאף להם יש מערכת של דחפים הנובעים מן הגירויים החיצוניים שמספקים להם התחושות והדמיון.[2] הגדרה מפורטת על תפקידי הכוח "המתעורר" מצויה ב"שמונה פרקים":

> המתעורר הוא הכוח שבו **ישתוקק** האדם לאיזה דבר או **ימאסהו**.
> ומכלל הפעולות אשר תהיינה מן הכוח הזה: **הדרישה והבריחה**

---

1 לפיכך מתורגם הכוח "המתעורר" בלטינית "apetitus", כלומר, "תיאבון", כי הוא מייצג את התשוקה (תיאבון) למשהו או את הדחייה מפניו.

2 השווה לאריסטו ב"על הנפש", אלא שאריסטו מחלק את הכוח "המתעורר" לשניים - "יצר" ו"תנועה במרחב": "כי בהיותו בעל כושר **היצר**, יש לבעל החיים כושר תנועה" (ספר ג, י, 433ב, 27).

והאהדה לדבר מסוים או הסתייגות ממנו,[3] והכעס והרצון [״אלרצ׳א״][4]... והרבה מאלו המקרים הנפשיים.[5] וכלי הכוחות הללו - כל אברי הגוף... הפנימיים [״אלבאטנה״] והחיצוניים... [״אלט׳אהרה״][6] (פרק א, עמ׳ רמט).

הגדרה זו היא פאראפראזה קרובה להגדרת אלפאראבי ב״פצול אלמדני״.[7]

ב. מיקום הכוח "המתעורר": בין "מקורת ההכרה" לבין "התנועה במרחב"

בעוד שהרמב״ם משלב בכוח ״המתעורר״ גם את הרגשות כמו ״התשוקה״ או ״המאיסה״ וגם את התגובה-״תנועה״ לקראת מושא התשוקה או ״הבריחה״ ממנו, הרי אריסטו מפצל שתי פעולות אלה לשני כוחות נפש: ״היצר״ ו״התנועה במרחב״.[8] מעמדו של ״היצר״ אצל אריסטו מעורפל במידה מסוימת, משום שהוא נמצא בתווך בין הכשרים הקוגניטיבים לבין התנועה במרחב, לפיכך אינו מחשיבו כשאר הכישורים, כפי שעולה מהערתו הבאה:

---

[3] וכן ב״מורה״: ״**הכרח התנועה** [״אלחרכה״] לחי היא להשגת הנאות ולהתרחק [״ואלהרב״] מהפכו״ (ח״א מו, עמ׳ סח). השווה גם לאריסטו: ״גורם התנועה הינו דבר אחד ומסוים - מושא היצר״ (״על הנפש״ ג, י, 433א, 21).

[4] ״אלרצ׳א״ משמעותו: ״התרצות״, שהיא המשמעות ההפוכה ל״אלגצ׳ב״ - ״כעס״, ולא במשמעות ״משיה״ או ״אראדה״ שהרמב״ם משתמש בהם לציון will. וראה להלן הערה 20.

[5] ״מקרה״ הוא מצב מסוים שעצם כלשהו נמצא בו. השווה ״מלאכת ההיגיון״: ״והמקרה [״אלערץ״׳] שני סוגים: ממנו מקרה תמידי במקומו שאינו נפרד ממנו, כגון השחרות ל׳קאר׳ (חומר דביק שחור) והלובן לשלג והחום לאש. וממנו מקרה שהוא נבדל, כגון העמידה והישיבה לראובן...״ (פרק עשירי, עמ׳ קל).

[6] ״אברים פנימיים״ כמו מערכת העיכול, ״אברים חיצוניים״ כמו ידיים ורגליים ו״החושים החיצוניים״. השווה ל״מורה״: ״ודין כל האברים באמת שווה, **החיצוניים** [״אלט׳אהרי״] מהם **והפנימיים** [״אלבאטן״], **כולם כלים לפעולות הנפש** השונות... כגון: הידים והרגלים והעיניים, כולם לשלמות התנועה והמעשה וההשגה״ (ח״א מו, עמ׳ סח).

[7] וכך הוא אומר שם: ״ואלקוה אלנזועיה הי אלתי בהא יכון נזאע אלחיואן אלי אלשי ובהא יכון אלשוק אלי אלשי ואלכראהה לה ואלטלב ואלהרב ואלאית׳אר ואלתג׳נב ואלגצ׳ב ואלרצ׳י... וסאיר עוארץ׳ אלנאס. ואלאת הד׳ה אלקוה הי ג׳מיע אלקוי...״ (סעיף 6, שורה 12 ואילך). השווה להגדרתו ב״ספר ההתחלות״: ״המעוררת היא אשר בה יהיה ההתעוררות האנושית, **כשיבקש הדבר או שיברח** ממנו, או **שיתאווהו** או **שימאסהו**, או שיקריבהו או שירחיקהו. ובו יהיה השנאה והאהבה והריעות והאיבה והיראה והביטחון והכעס והרצון והאכזריות והרחמנות ושאר מקרי הנפש״ (עמ׳ 2).

[8] ראה ״על הנפש״ ב, ג 414א, 30. הובא לעיל פרק ב, סעיף ג. וראה שם את הנימוק מדוע הרמב״ם לא קיבל חלוקה זו של אריסטו. השווה למוה״נ, ח״א כו, עמ׳ מ; וכן שם, מו, הובא לעיל בהערה 3.

> נפשם של בעלי חיים מוגדרת על פי שני כשרים: על פי כושר ההבחנה שפעולתו [קשורה] למחשבה שקולה ולתחושה, ועל פי **הגורם** לתנועה [הקשור] **לתנועה במרחב** ("על הנפש" ג, ט, 432א, 15).[9]

לאריסטו, ה"יצר" עצמו רק הוגה את ההשתוקקות לדבר-מה, שנבעה ממקורות ההכרה, או את הבריחה ממנו, ובכך מעורר הוא את התגובה-פעולה. אבל הפעולה עצמה מתבצעת על ידי "המניע". למעשה גם אצל הרמב"ם ניתן להבחין, שהכוח "המתעורר" נתון בתווך בין מקורות ההכרה לבין התנועה. בניסוח הזהיר והמתוחכם שלו ב"שמונה פרקים" הוא אומר בפירוש, ש"המתעורר" הוא "הכוח שבו ישתוקק האדם לאיזה דבר או ימאסהו"; כלומר, בחלק "המתעורר" עצמו קיימת רק ההשתוקקות או הדחייה, אשר נבעו ממקורות ההכרה, ושבאמצעותן האדם נמשך או דוחה את מושא ההכרה. אך פעולת הדרישה או הבריחה עצמה היא של גורם נוסף המניע את אברי הגוף: "שאר האברים... הם וכוחותיהם אינם אלא כלים לכוח הזה המתעורר".[10] התרשים הבא ממחיש את התהליך:

ג. "הרצון" האנושי

עתה עלינו לברר, מהו הדבר הקובע את אופי הפעולה-תגובה של הכוח "המתעורר" (או "היצר", לדעת אריסטו) כלפי אובייקט ההשתוקקות או הדחייה? האמנם הכוח "המתעורר" עצמאי להחליט על אופי תגובתו?

אריסטו התייחס לשאלה זו ב"על הנפש". שם הוא קובע שאין "היצר" בן-חורין לקבוע את אופי ההשתוקקות, וממילא גם לא את סגנון הפעולה. אלה נקבעים, לדעתו, על ידי "**הרצון**", שהוא שילוב של "היצר" עם אחד מכוחות הנפש ההכרתיים (החושים, הדמיון והשכל), המספקים לו את מושא ההשתוקקות.

---

[9] השווה שם, ג, ג, 427א, 17: "הנפש מוגדרת על פי שני הבדלים במיוחד, כלומר, על פי 'תנועה במרחב' - מצד אחד, ועל פי [הפעולות:] 'חשיבה, תבונה וחישה' - מצד שני". גם כאן הוא אינו מייחס ל"יצר" חשיבות מיוחדת.

[10] כך סבור ולפסון. ראה ולפסון, הרמב"ם, עמ' 461-467. וראה בהמשך. השווה עוד לאלפאראבי: "ואלאת הד'ה אלקוה הי ג'מיע אלקוי אלתי בהא תתאתי חרכאת אלאעצ'אא כלהא ואלבדן באסרה" (פצול אלמדני, סעיף 6).

אופי "הרצון", לדעת אריסטו, משתנה בהתאם למקור ההכרה המשפיע על "היצר", לכן הוא מבחין בשלושה סוגים של "רצון": "רצון" מסוג "תאווה", "רצון" מסוג "להט", ו"רצון הגיוני": "הרצון נוצר ב[חלק] הקשור **לחישוב הגיוני**, ואלו **התאווה והלהט** - בזה [החלק] שהוא חסר-הגיון" (ספר ג, ט, 432ב, 5).

"תאווה" היא נטייה מיידית למושא התשוקה הנוכח לפני החושים או רתיעה מפניו, והיא נוצרת משילוב של "היצר" עם מקור הכרה תחושתי. אבל שילוב "היצר" עם "המדמה" יוצר "רצון" מסוג "להט", שהיא נטייה אינסטינקטיבית הטבועה במערכת הביולוגית של בעלי החיים. במילים אחרות: שילוב "היצר" עם מקור הכרה תחושתי או דמיוני יוצר תגובות של "רצון" אינסטינקטיבי וקובע את "הדרישה והבריחה, והאהדה (=סימפאתיה) לדבר מסוים או ההסתייגות (=אנטיפאתיה) ממנו" (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמט). שני מקורות הכרה אלה יוצרים, אפוא, רצייה בלתי ראציונאלית וממילא גם ההתנהגות הנובעת משילוב כזה עשויה להיות בלתי ראציונאלית. לכן היא משותפת לשאר בעלי החיים שגם להם יש תגובות של "דרישה" לנעים או "בריחה" מהבלתי נעים.

מן הדוגמאות שנביא בהמשך, נראה כי הרמב"ם מסכים לדעת אריסטו, ש"רצון" מסוג "תאווה" או "להט" הוא מוגבל, משום שהוא מסוגל להבחין בין "טוב" לבין "רע" רק במובן של מה שנעים וגורם הנאה לחושים ולדמיון או גורם להם סבל; כלומר, אין זה "רצון אוטונומי", שיש לו שיקול דעת אובייקטיבי ובחירה מתוך הכרה, אלא "רצון" עיוור המופעל על ידי רגשות משיכה ודחייה והמפעיל את איברי הגוף באופן אוטומטי.

לעומת זאת, שילוב "היצר" עם מקור ההכרה השלישי - השכל - יוצר לדעת אריסטו, והרמב"ם מסכים אתו כפי שנראה בהמשך, השתוקקות ראציונאלית למושאי השכל. במקרה זה ההתנהגות תהיה גם כן ראציונאלית, נובעת מ"רצון אוטונומי", מ"בחירה" ושיקול דעת בטרם פעולה. "רצון" זה הוא נחלתו הבלעדית של האדם ואינו יכול להיות משותף גם לבעלי החיים, משום שהוא פונקציה של אותו חלק נפש המיוחד רק לו - "ההוגה". הרמב"ם קושר אותו לחלק ה"מעשי" של "ההוגה",[11] השוקל באופן פראקטי אם מושא "הרצון" ניתן להשגה או לא, ואם כן - באיזה אופן תתבצע הפעולה להשגתו. כך נשמע מהגדרת הרמב"ם את השכל "המעשי" ב"שמונה פרקים":

> ובו [בשכל המעשי] הוא מבדיל בין **הרע והטוב** מן הפעולות... בו הוא **חושב** ["יירוי"] על הדבר שהוא **רוצה** ["יירייד"] לעשותו, בזמן

[11] על חלוקת הכוח "ההוגה" ל"עיוני" ול"מעשי", ראה לעיל, פרק שני, סעיף ג', ולהלן בפרק השביעי: "ההוגה".

> שירצה לעשותו, אם אפשר לעשותו או לאו, ואם היה אפשרי - איך ראוי שייעשה (פרק א, עמ' רמט).

גם אריסטו ב"על הנפש" מצביע על השותפות שבין ה"שכל המעשי" ובין "היצר" בגיבוש החלטותינו הראציונאליות בטרם פעולה:

> שני [הדברים] - **שכל ויצר** - קשורים לכושר **תנועה במרחב**. ואכן, השכל [המעשי] הוא זה אשר מחשב למען משהו ובעל כושר מעשה, בהיותו שונה מהכושר העיוני מבחינת תכליתו... משום כך, דומה, סביר [להניח] כי שני הדברים גורמים לתנועה (=תגובה): היצר (=הכוח המתעורר) והמחשבה השקולה **המעשית** (ספר ג, י, 433א, 13 ואילך).

פעמים שהמשיכה והדחייה פועלים בעת ובעונה אחת ויוצרים קונפליקטים בין דחפים שונים; כך, למשל, כאשר גירויי החושים מהווים גורם משיכה ואילו החשש מפני התוצאה, כפי שהוא אצור בזיכרון שב"מדמה", גורם לדחייה. מצב זה עלול לגרום לתסכול, אלא אם כן אחד מן הדחפים יגבר בסופו של דבר. התנגשות עשויה להיווצר גם בין "היצר" ל"שכל המעשי", הואיל ו"היצר" שואף להגשמה מיידית של התאוות, מעין "אכול ושתה כי מחר נמות", ואלו "השכל [המעשי מופנה] למה שעתיד [לקרות] בדורשו מאתנו להתנגד לדבר" (שם, ג, י, 433ב, 6). כאשר "היצר" מושפע על ידי "השכל המעשי", התוצאה תהיה ההתנהגות ראציונאלית, אולם במקרה ש"היצר" משמש גורם בלעדי להחלטה, אזי נקבל התנהגות בלתי ראציונאלית.

עתה עלינו לברר: האמנם מקבל הרמב"ם את התיאוריה הנזכרת של אריסטו, הקובעת כי לשלושת מקורות ההכרה יש השפעה מכרעת על תגובות הכוח "המתעורר"?

אמנם בהגדרה המפורטת שלו לחלק "המתעורר" ב"שמונה פרקים" אין כל עקבות לכך, אבל עיון זהיר בקטע מן "המורה", הדן בגורמי התנועה של החי, מלמד כי הרמב"ם היה מודע לתיאוריה זו ואף אימץ אותה לעצמו:

> **הסיבה לתנועתו** [של החי] אחר המנוחה מגיע אל דברים **שגרמו** לאותה התנועה המקומית והם [שלושה]:
>
> א. או **שינוי מזג**[12] הגורם **חשק** לדרישת דבר המתאים או **בריחה**...

[12] "שינוי מזג" הוא התגובה הפיזיולוגית המיידית למושאי התחושה שגוררת הרגשה של "נעים" או "בלתי נעים".

ב. או **דמיון** [״כ׳יאל״]

ג. או **רעיון** [״ראי״] שנולד לו [בשכל]

ואז יניעהו אחד משלושת אלה, **וכל אחד מהם גורם אותו תנועות אחרות** (ח״ב, הקדמה עשרים ושש, עמ׳ קסג).

ממקור זה למדים, אפוא, בבירור שהרמב״ם מסכים עם שתי מסקנותיו של אריסטו בהקשר לכוח ״המתעורר״: האחת, שהוא נמצא בתווך בין שני גורמים: ״ההכרה״ (״שינוי מזג״ =תחושה, ״דמיון״ או ״רעיון״) מחד גיסא, וה״תנועה״ מאידך גיסא. כמו כן הוא מסכים ששילוב הכוח ״המתעורר״ עם אחד ממקורות ההכרה יוצר ״תנועות אחרות״, כלומר, הוא קובע את סוגי ״הרצון״ המשפיעים על סגנון התגובה המעשית, אם תהיה מיידית להשגת אובייקט התחושה, אינסטינקטיבית או ראציונאלית.

לביסוס הדברים נתבונן להלן במקור נוסף ב״מורה״ שגם ממנו עולה אותה מסקנה:

הגורמים לו [לחי] **לנוע** הם [שלושה] דברים **מחוץ לו**:

א. או **דרישת** מתאים או **בריחה** מבלתי מתאים (=תחושה),

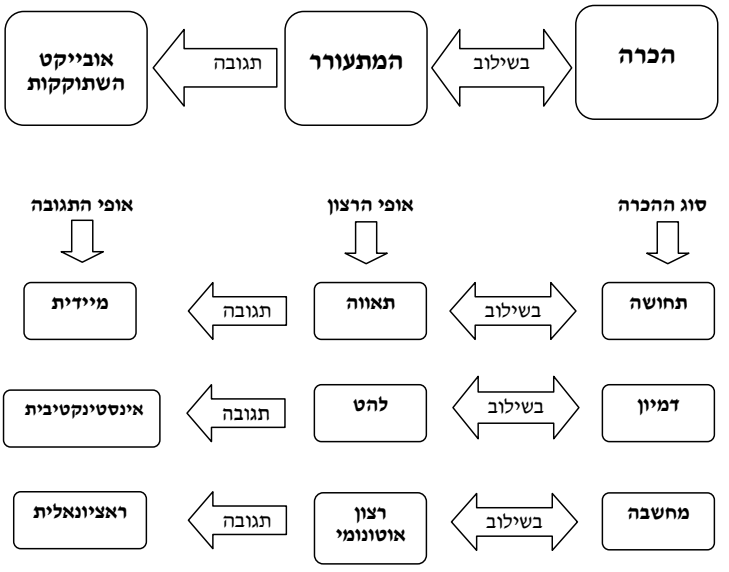
ב. או **דמיון** [״תכ׳יל״],

ג. או **רעיון** [״תצור״] במי שיש לו רעיון (=שכל)

ואז **יניע**... (שם, ח״ב, א, עמ׳ קסו).

גם מכאן משמע בבירור שהכוח ״המתעורר״ נמצא בתווך, בין ה״הכרה״ לבין ״התנועה״ עצמה. כמו כן, מודגש כי הכוח ״המתעורר״ מושפע בתגובתו מ״דברים מחוץ לו״, כלומר, ממושא ״ההכרה״, ורק ״אז יניע״. כמו אריסטו, עושה כאן הרמב״ם הבחנה ברורה בין שני מקורות ההכרה הראשונים, ״התחושה״ ו״הדמיון״, המשותפים לכל ״חי״ וגורמים לתגובה בלתי ראציונאלית, לבין מקור ההכרה השלישי, המצוי רק ״במי שיש לו רעיון״ - האדם - המוביל לתגובה ראציונאלית.

לסיכום מסקנות אלה ניעזר בתרשים הבא:



חיזוק נוסף לגישה האריסטוטלית של הרמב"ם לגבי ה"רצון" אפשר לקבל מפירושו האזוטרי לסיפור "גן עדן", המופיע ב"מורה" ח"ב, פרק ל. הרמב"ם מבסס את פירושו על מדרש "פרקי רבי אליעזר", פרק יג, המגלה כי בסיפור פיתוייה של חווה הייתה דמות מרכזית נוספת שלא הוזכרה במקרא והיא "**סמאל**, השר הגדול שבשמים", שירד מן השמים ורכב על הנחש. המדרש מחדש שם עוד: "**הנחש** וכל מעשיו שעשה וכל דבריו שדיבר, לא דיבר ולא עשה אלא **מדעתו של סמאל**".

הרמב"ם מקדים ואומר לתלמידו כי אינו מתכוון להרחיב את הדיבור על עניינים אזוטריים אלה, "שלא אהיה מגלה **סוד**, אבל עצם הזכירי אותם **בסדר** מסוים ובהערות קלות יספיק להבנתם לכמוך" (מוה"נ, ח"ב ל, עמ' רלז). נשים לב, אפוא, לסדר הדברים בדברי הרמב"ם, שיש בהם כדי לשפוך אור הן על התרחשות המאורעות בדרך האליגורית, והן על תפקידו של הכוח "המתעורר". וכך אומר הרמב"ם:

> וממה שאתה צריך לדעת כי:
> א. הנחש היה **רכוב**
> ב. ושהוא כגודל גמל
> ג. **ושרוכבו** הוא אשר הטעה את חווה
> ד. **ושהרוכב** הוא **סמאל**
> ה. והם [חז"ל] מניחים שמות הללו [סמאל] בסתם על **השטן**.

הרמב״ם, אם כן, לומד מן המדרש כי דמות המפתח בסיפור היא למעשה ״סמאל״, המזוהה על ידי חז״ל במקומות אחרים כ״שטן״. לפי הנתונים החדשים שמגלה הרמב״ם במדרש, הנחש לא פעל ביוזמתו, כיון שהיה ״רכוב״, כלומר, נשלט על ידי ״רוכבו״ שהוא ״סמאל״, ו״הוא [הרוכב, סמאל] אשר הטעה את חווה״.

רוב הפרשנים הקדומים של ״המורה״ מזהים את ״סמאל״ ואת הנחש עם הכוח ״המדמה״ והכוח ״המתעורר״, אלא שיש מחלוקת מי מהם מייצג כל אחד מכוחות נפש אלה. סביר להניח, ממבנה ההערה של הרמב״ם כאן וממקומות אחרים ב״מורה״, כי ״סמאל״, המכונה גם ״השטן״ הוא ״המדמה״, בבחינת ״מניע בלתי מונע״; שהרי קיבל הרמב״ם את קביעת חז״ל: ״הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המוות״ (בבא בתרא, טז ע״א).[13] הנחש, לעומת זאת, הוא הכוח ״המתעורר״, ה״מונע״ במקרה זה על ידי מושאי ההשתוקקות של הדמיון.

יוצא, אפוא, שאדם וחווה פעלו על פי הסוג השני של ה״רצון״ הלא ראציונאלי, שהוא שיתוף של הכוח ״המתעורר״ עם מקור ההכרה הדמיוני, ולכן שקעו ב״מפורסמות״.[14] אלו השליטו את ה״שכל״ על הכוח ״המתעורר״, לא היה ל״סמאל״ (״המדמה״) כוח השפעה עליהם.[15]

הדברים מתבררים עוד יותר גם מן העונש שהטיל ה׳ על הנחש ועל חוה: ״הוא ישופך **ראש**, ואתה תשופנו **עקב**״ (בראשית ג, טו). על זה מעיר הרמב״ם: ״ויותר מופלא מזה התקשרות הנחש בחווה, כלומר, זרעו בזרעה ׳ראש׳ ו׳עקב׳, **והיותה נוצחתו ב׳ראש׳ והוא נוצחה ב׳עקב׳**״ (שם). כאן רומז הרמב״ם בבירור על המאבק המתמיד בין ה״ראש״, המייצג את שיקול הדעת ההגיוני, לבין ה״עקב״, המסמל את התשוקות הנמוכות ש״המדמה״, ״היצר הרע״, משתדל להסית ולהדיח אליהן.[16]

---

13 כך סבור נרבוני, שלא כמו אפודי ושם-טוב שזיהו את סמאל עם הכוח ״המתעורר״. וראה מוה״נ, ח״ב יב (עמ׳ קפט) שם מזהה הרמב״ם בפירוש את הכוח ״המדמה״ עם ״יצר הרע״ שהוא ״השטן״: ״כל זה הימשכות אחר **הדמיון** אשר הוא גם **יצר הרע** באמת, כי כל מגרעת הגיונית או מידותית היא פעולת הדמיון או נספחת לפעולתו״. והשווה למקום נוסף ב״מורה״ (ח״ג כב, עמ׳ שכד), שם טוען הרמב״ם, שהדמיון הוא ״יצר הרע״ השוכן בקרבו של האדם, והוא השטן ״המסטה מדרך האמת בלי ספק, ומרחיק בדרכי התעייה״.

14 ראה מוה״נ, ח״א ב, ודיון מורחב בעניין, לעיל פרק חמישי, סעיף ח׳.

15 על הגדרתם של כוחות הנפש, ״מלאכים״, עמדנו בפרק הקודם, וראה מוה״נ, ח״ב ו (עמ׳ קעח): ״הכוחות האישיים הטבעיים והנפשיים נקראים **מלאכים**״; וכן ״הכוח **המדמה נקרא מלאך**״ (שם).

16 לניתוח מורחב ומפורט של סוגיה זו, ראה קליין-ברסלבי, חלק שלישי, פרק רביעי, עמ׳ 209-233.

כללו של דבר: הרמב"ם נאמן לשיטתו ש"נפש האדם אחת היא", על כל כוחותיה הטבעיים, הגופניים והרוחניים. בהתאם לכך הוא קובע את אחריותו המוסרית של האדם ליצירת ההארמוניה של כוחות נפשו, כאשר החלק הדומינאנטי צריך להיות השכל, באשר הוא זה המייחד אותו כאדם. אמנם התנועה והמידות עצמן מצויות בחלק הכוח "המתעורר", ובהן "הדרישה והבריחה... והכעס והרצון והפחד והעוז והאכזריות והרחמנות והאהבה והשנאה..." (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמט), אבל הרמב"ם, כאמור, דורש מן האדם המחונך להיות מונחה על ידי שכלו ו"לשעבד את כל כוחות נפשו על פי המחשבה... עד שלא תהא בפעולותיו שום פעולה לבטלה כלל" (שם פ"ה, עמ' רנו); וכבר עמדנו על כך שביכולתו להשיג זאת, הואיל ויש "לצורה יכולת על החומר וממשל ושיפוט" (מוה"נ, ח"ג ח, עמ' רפו).

אליעזר שבייד מגיע למסקנה קצת שונה בעניין "הרצון" האנושי. הוא סבור כי "הרצון" הוא תוצר בלעדי של "השכל המעשי" ואינו מונע, כפי שראינו, על ידי השילוב עם הכוח "המתעורר", אלא על ידי "השכל העיוני". מכל מקום, גם הוא מסכים ש"הרצון" מתייחס אל פעולת הכוח "המתעורר" בלבד, לפי שכל החלטותיו חלות על דחפיו ועל רתיעותיו. אחרי ככלות הכול, התנועה היא תוצאה של כל מקורות ההכרה, אלא שההחלטה הרצונית נמצאת, כאמור, בתחום שיפוטו של השכל.

שבייד, אם כן, רואה את תהליך קבלת ההחלטה לפעולה חיובית כך:

> **תחושה >> הנאה >> סימפאתיה (דחף חיובי) >> העלאת זיכרונות נעימים >> שיקול דעת (שכל מעשי) >> החלטה (שכל עיוני) >> תנועה (הכוח המתעורר).**[17]

לפי הנחה זו, ראשית באה התחושה הגורמת להנאה או לסבל, וממנה אל רגש של סימפאתיה או אנטיפאתיה. לאחר מכן מעלה האדם בדמיונו את התוצאה, כפי שהייתה אצורה בזיכרונו, ואז הוא מפעיל את שיקול הדעת של "השכל המעשי" על אופן התגובה. "השכל המעשי" מעביר את ההחלטה לידי "השכל העיוני", ואז באה התנועה-פעולה של הכוח "המתעורר" בהתאם להחלטת "השכל העיוני".

נראה לי כי התיאוריה של שבייד אינה תואמת את הממצאים שהעלינו מן המקורות, הן אלה של אריסטו והן אלה של הרמב"ם; כי אם "הרצון" נובע רק מן "השכל", כיצד נסביר את התגובות השונות של הכוח "המתעורר"? הרי גם הרמב"ם היה מודע להן, ולכן הקפיד לציין בניסוחו הנ"ל ב"מורה": "וכל אחד

[17] ראה שבייד, עיונים, עמ' 44, וכן שבייד, הרצאות, עמ' 41-42.

גורם אותו [את הכוח 'המתעורר'] **תנועות אחרות**" (ח"ב, הקדמה עשרים ושש, עמ' קסג). זאת ועוד, ממקורות הרמב"ם שהבאנו לעיל, משמע שלא כל מקורות ההכרה פועלים על כל החלטה של הכוח "המתעורר" בעת ובעונה אחת, כפי ששבייד מתאר, אלא בכל פעם פועל רק אחד מהם: "או שנוי מזגי [תחושה]... או דמיון או רעיון" (שם). ולבסוף, אם אכן החלטות "הרצון" נעשות ב"שכל העיוני", כיצד נסביר את העובדה שאנשים רבים, גם אלה שהם מיושבים בדעותיהם, מגיבים לעיתים קרובות בצורה בלתי ראציונאלית. על כורחך, אין מקורן של החלטות לא-הגיוניות אלה בשכל, ומתקבל על הדעת, שהן תוצאה של השפעת התחושות או הדמיון בלבד.

דעה שונה בעניין זה יש **לישעיהו לייבוביץ**, הטוען ש"הרצון הדומינאנטי" מצוי דווקא בכוח "המתעורר" ואינו תוצר של הכוח "ההוגה". הוא מסתמך על הנחתו של הרמב"ם שכל כוחות הנפש של האדם חוץ מן הכוח "המתעורר", טבועים בו **מלידה** ואינו יכול לשנותם ואף אין לו שליטה עליהם. כשם שאין האדם מפעיל את כוחות "הזן" ו"המרגיש", שהם מיכאניזמים פיזיולוגיים, כך אין הוא מפעיל את כוחות "המדמה" ו"ההוגה"; כולם פועלים מעצמם לפי טבעו המוּלד של כל אדם. וכשם שיכולה להיות לאדם מכוח טבעו, מערכת עיכול טובה הקשורה לחלק "הזן", או כושר ראייה מעולה הקשור לחלק "המרגיש"; כך יכולים להיות לו זיכרון ודמיון מפותחים בחלק "המדמה" ואינטליגנציה גבוהה בחלק "ההוגה", מבלי שהוא יקבע זאת מרצונו.

לייבוביץ מגיע למסקנה, כי לדעת הרמב"ם, האדם שולט מרצונו רק בפונקציות של החלק "המתעורר"; כך שניתן לומר באופן פאראדוקסאלי, שהאדם **מפעיל את רצונו מרצונו**. וכשם שהחלק "המתעורר" שולט על החושים, כגון: עצימת העיניים מלראות דברים אסורים, או אטימת האוזניים מלשמוע דיבורים שליליים ורכילות; כך הוא מסוגל להפעיל את הפוטנציאל השכלי שלו ואת כוח הדמיון. מכאן, לדעת לייבוביץ, נובעת מרכזיותו של הכוח "המתעורר" בתורת המידות של הרמב"ם, הרואה בו את הכוח החשוב אשר קובע את חינוכו של האדם. הלא "המרי והמשמעת התורניים" נמצאים בו וגם "המעלות המדותיות הן נמצאות לחלק המתעורר בלבד" (שמונה פרקים פ"ב, עמ' רמט-רנ).[18]

אכן, צודק לייבוביץ כי בכוחו של החלק "המתעורר" להשפיע על כל כוחות הנפש האחרים: הזן, המרגיש, הדמיון וההוגה, בגלל העובדה האלמנטרית כי "התנועה" היא הגורמת לכל שינוי, והיא מצויה רק בכוח "המתעורר". אולם לייבוביץ

[18] ראה לייבוביץ, שיחות, עמודים 62-63, 73.

מתעלם מן העובדה, כי החלק "המתעורר" עצמו מגיב רק לאחר שמקורות ההכרה סיפקו לו אובייקטים מגרים. הרי לזה התכוון הרמב"ם באומרו: "**הגורמים** לו [לחי] לנוע הם [שלושה] דברים **מחוץ לו**" (מוה"נ, ח"ב א, עמ' קסו). על כורחך, הכוח "המתעורר" אינו אוטונומי, כפי שטוען לייבוביץ, והוא תלוי בגורמים שהם מחוצה לו.

זאת ועוד, אותו הקושי שהתעורר לגבי התיאוריה של שבייד, מתעורר גם לגבי זו של לייבוביץ; כי גם לשיטתו של זה האחרון, אין הסבר לשינויים המתחוללים בתגובות הכוח "המתעורר", ואין אנו מבינים מה קובע את אופי "הרצון" בטרם פעולה. על כורחנו, יש לאמץ את התיאוריה הקובעת ש"הרצון" בחלק "המתעורר" מושפע לדעת הרמב"ם ממקורות ההכרה שלו, ועל פיהן הוא קובע את אופי התגובה; וכבר העיר על כך אריסטו בפירוש, כפי שראינו ב"על הנפש": "**הרצון** [הראציונאלי] נוצר ב[חלק] הקשור **לחישוב הגיוני**, ואלו **התאווה והלהט** - בזה [החלק] שהוא **חסר-הגיון** (=התחושה והדמיון)" (ספר ג, ט, 432ב, 5).

על היותו של "הרצון" תלוי בגורמים שמחוצה לו, אפשר ללמוד בבירור גם מדברי הרמב"ם ב"מורה" ח"ב, פרק יח. שם הוא עושה הבחנה בין "הרצון" האנושי לבין "הרצון" האלוהי. "הרצון" אצל בני האדם, טוען הרמב"ם, אינו "רצון אוטונומי" טהור, אלא מעורב או נגרם על ידי נסיבות מקריות - "מאורעות", או נמנע עקב נסיבות חיצוניות - "מעכבים". ה"מאורעות" הם התנאים הסובייקטיביים "המשנים את הרצון", ואלו ה"מעכבים" הם נתונים אובייקטיביים המאפשרים את ביצוע בקשת "הרצון", או מפריעים לה ועלולים "לעמוד בפני הרצון". הרמב"ם ממחיש תיאוריה זו במשל הבא:

אפשר שאדם ירצה שיהיה לו בית, אך לא יעלה בידו לממש את רצונו מחוסר חומרים לבנייה (נסיבות חיצוניות, "מעכבים"); אך אפשר גם שלא ירצה עוד לבנותו, משום שעכשיו הוא אינו זקוק יותר למחסה (תנאים סובייקטיביים, "מאורעות"); ואם שוב ייעשה חם או קר, אפשר שישנה את דעתו ואמנם ירצה לבנותו ("מאורעות").

"הרצון" האלוהי, לעומת זאת, אינו כפוף למעוררים או למונעים המתחדשים, כפי שהאדם כפוף להם, כי "אין לו [לאל] תכלית אחרת אלא הרצון עצמו". הבה נתבונן בקטע מדבריו שם:

> הנה נתבאר כי **המאורעות משנים את הרצון**, **והמעכבים עומדים בפני הרצון** ולא יפעל מחמתם. במה דברים אמורים? - כשהיו הפעולות מחמת דבר שהוא מחוץ לעצם הרצון [כפי שזה אצל האדם],

> אבל אם לא הייתה לפעולה תכלית אחרת כלל, אלא היותה תוצאת הרצון [של האל], הרי אין אותו הרצון זקוק לגורמים. ואותו הרוצה [האל], אף על פי שאין לו מעכבים, אין חיוב שיפעל תמיד, כיוון שאין שם מטרה חיצונית איזושהי שיעשה מחמתה... (שם, עמ' רב-רג).

במילים אחרות: ב"רצון" האנושי יש **הכרחיות מותנה**, ואלו "הרצון" האלהי הוא "רצון אוטונומי" טהור. עם כל זה, מוצא הרמב"ם לנכון להדגיש, שאין זה מחייב שהאל ירצה תמיד, כי "אמיתת הרצון [האלוהי] ומהותו זה עניינו - **שירצה ולא ירצה**" (שם).[19] לפיכך, אין כל דמיון בין ה"רצון" האנושי ל"רצון" האלוהי; וכמו שאר התארים המיוחסים לאל, "נאמר עליהם 'רצון' בשיתוף, ואין דמיון בין שני הרצונות" (שם).[20]

ד. הכוח "המתעורר" - מקור ההתנהגות האנושית והמידות המוסריות

הכוח "המתעורר" הוא, אם כן, הכוח הקובע את התנהגות האדם ואת יחסי הגומלין בינו לבין סביבתו הטבעית והחברה שהוא נתון בתוכה. ההתנהגות עצמה נובעת, כאמור, מכלל האמוציות כמו: "הכעס והרצון ["אלרצ'א"][21] והפחד והעוז והאכזריות והרחמנות והאהבה והשנאה, והרבה מאלו המקרים הנפשיים" (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמט), שעוררו בו מקורות ההכרה. כאמור, גם "הרצון"

---

19 כלומר, הרצון האלהי אינו רצוף, שאלו היה כך, אזי היה חדל להיות רצון והיה נעשה טבע. עם כל זה, סבור הרמב"ם שאי אפשר להצביע כאן על שינוי אצל האל, כשם "שהיותו פועל ולא פועל אינו מחמת שינוי". וראה הערת הרב קאפח במקום.
בהקשר לזה נזכיר שחכמי ה"כלאם" סבורים, כפי שראינו למעלה, שלפעולות האל אין תכלית, אלא למלא את הרצון בלבד ואינו עושה דבר למען דבר. אבל להרמב"ם פעולות כאלה הן מסוג "פעולות ההבל", שלא ייתכן ליחס אותן לאל, אשר כל מעשיו הן תוצאת רצונו התבוני, כפי שהוא מעיר שם: "הכל כפי **חכמתו התמידית הבלתי מותנית**, אלא שנעלם ממנו (=מאתנו) כליל שיקול אותה החכמה ומשפטה, כי גם **הרצון**, לפי השקפתנו, **תוצאת החכמה** הוא, והכל דבר אחד, כלומר, עצמותו וחכמתו...".

20 וראה מחקרו של אברהם נוריאל על "הרצון האלהי במורה הנבוכים" (ראה נוריאל, גלוי וסמוי, עמ' 41-61). נוריאל מצא כי הרמב"ם מבחין במקור הערבי של "המורה" בין שני מונחים ל"רצון" האלהי: "משיה" ו"אראדה". אמנם שתי מלים אלה לכאורה נרדפות, אך הרמב"ם הידוע כדייקן בניסוחו, מקפיד ב"מורה" להשתמש ב"משיה" לבטא את ה"רצון" כסיבה ראשונה, "מפעיל שאינו נפעל" (החכמה האלוהית, ראה למשל, מוה"נ, ח"ב יח, עמ' רג), בעוד שהמונח "אראדה" מבטא את ה"רצון" הדינאמי, המתערב בטבע לאחר "מעשה בראשית" (ראה למשל, מוה"נ, ח"א סט, עמ' קיז; ח"ג יז, עמ' שיג).

21 ראה למעלה, הערה 4.

מחליט על אופי התגובה, אם תהיה ב"דרישה" או ב"בריחה", ב"אהדה" או ב"הסתייגות".

ברור, אפוא, שהרמב"ם יראה בחלק "המתעורר" יעד מרכזי וחשוב ביותר לטיפוחו החינוכי של האדם ולעיצוב אישיותו על פי כללי "המשמעת התורניים", ולהרחיקו ממעשים שהם עבירות על הצו האלוהי. שלטון "הרצון" בכוח "המתעורר" והפעלתו משפיע בהכרח על שאר חלקי הנפש המשמשים לו כמשרתים, כפי שאומר הרמב"ם: "שאר האברים הפנימיים והחיצוניים הם וכוחותיהם אינם אלא כלים לכוח הזה המתעורר" (שם). והנה בהמשך דבריו מוסיף הרמב"ם גם את הכוח "המרגיש" כשותף פעיל בקביעת ההתנהגות:

> דע כי **המרי והמשמעת** התורניים אינם נמצאים אלא לשני חלקים מחלקי הנפש, והם החלק **המרגיש** והחלק **המתעורר** בלבד. ובשני החלקים האלה תהיינה כל העברות והמצוות... (שם, פ"ב, עמ' רמט-רנ).

אכן, המציאות מוכיחה כי התחושות של "המרגיש" מעורבות ישירות בהתנהגות טובה (מצוות) או בהתנהגות שלילית (עבירות). האוזן, למשל, מבצעת מצווה בשמיעת דברי תורה או את קול השופר בראש-השנה, ושותפה לעבירה בשמיעת רכילות או לשון הרע וכדו'. כך גם העין ושאר החושים, כפי שעמדנו על כך בהרחבה לעיל, בפרק "הכוח המרגיש".

התנהגותו הפעילה של האדם משקפת למעשה גם את אישיותו הפנימית ואת אופיו המוסרי: האם הוא בעל **מעלות מידותיות** שיש לעודדן ולשמרן, או שמא הוא בעל **מגרעות מידותיות** שיש לשרשן. נמצא שיש קשר הדוק בין ההתנהגות לבין תכונות הנפש: לפיכך "**הפעולות** הנעשות על ידי **המידות** הנעלות, קוראין אותן 'טובות'; והפעולות הנעשות על ידי המידות הגרועות, קוראין אותן 'רעות'" (מלאכת ההיגיון, פרק יד, עמ' קפו). והנה בנוגע לקביעת מידות הנפש, אנו מבחינים בהסתייגות מסוימת ביחס לשייכותו החינוכית-מוסרית של "המרגיש" ולהשפעתו:

> המעלות **המידותיות** הן נמצאות לחלק **המתעורר בלבד**, והחלק המרגיש הוא בעניין זה משרת בלבד לחלק המתעורר. ומעלות החלק הזה מרובות מאוד, כגון: הפרישות והנדיבות והצדק והמתינות והענווה ועין טובה והאומץ ... (שם).[22]

[22] השווה גם לפירושו למשנת אבות ב, יב: "וכבר ביארנו **שהמעלות המידותיות** כולן אינן נמצאות אלא לחלק **המתעורר** מחלקי הנפש, ולו נמצאות גם המגרעות המידותיות...".

לפני שנעמוד על משמעות הבחנה זו של הרמב״ם, בין ההתנהגות המעשית (ה״מרי והמשמעת״) לבין ״המעלות והמגרעות המידותיות״, ראוי לציין כי דוידסון שם לב,[23] שגם הגדרה זו היא הרחבה של אלפאראבי ב״פצול אלמדני״, אלא שבניגוד להרמב״ם, אין אלפאראבי מזכיר כלל את **המעשים** עצמם הנובעים מן התחושות (״המרגיש״), ומתייחס שם רק למעלות ולמגרעות **המידותיות** שבכוח ״המתעורר״, כמו הפרישות, הנדיבות, הצדק והאומץ.[24]

ייתכן שאלפאראבי הולך בעניין זה בעקבות אריסטו, שאינו מייחס חשיבות מוסרית לתחושות, בטענה שגם ליצורים לא-אנושיים יש תחושות ובכל זאת אין להם פעולות שאפשר להגדירן מוסריות או בלתי מוסריות. להלן קטע שהוא מתייחס בו לעניין זה:

> סגולתו הטובה של כל דבר מתבטאת בפעלו המיוחד. והנה בנשמה ישנם שלושה יסודות שבידיהם נתונות פעילותה ואמיתה; אלה הם: **תחושה**, **שכל ותשוקה**. מבין היסודות האלה אין **התחושה גורם ראשוני** של כל פעולה [מוסרית]; זה מתברר מתוך כך, שבעלי החיים יש להם תחושה, אך אין להם חלק ב׳פעולה׳ [מוסרית] (אתיקה, ו, ב, 1139א, 17-21).[25]

אריסטו מבחין בין המידות המוסריות - ״**הסגולות הטובות והרעות**״ - לבין שאר הרגשות. לדעתו, ״הסגולות הטובות והרעות״ אינן רגשות כמו ״תאווה, רוגז, פחד, שמחה, ידידות, שנאה, ערגה, יצר תחרות, חמלה, וכל מה שמתלווים אליו הנאה או צער... [אלא] תכונות אופי״ (אתיקה ב, ה, 1105ב, 21 ואילך).[26]

עתה ברור כי סטייתו של הרמב״ם מהגדרת אלפאראבי, על ידי הוספת החלק ״המרגיש״ כשותף לחלק ״המתעורר״ באחריות להתנהגות המוסרית, אינה מקרית. מגמתה לצמצם את ההבחנה בין המצוות המעשיות - ״המרי והמשמעת״ - הקשורות לתחושות, לבין ה״מידות״; כלומר, יש קשר הדוק בין **תכונות** הנפש של האדם לבין **הרגשותיו ורגשותיו** הקובעים את התנהגותו המעשית.

---

[23] ראה דוידסון, אלפאראבי, עמ׳ 38.

[24] וכך הוא אומר שם: ״אלפצ׳איל צנפאן, כ׳לקיה ונטקיה... ואלכ׳לקיה הי פצ׳איל אלג׳ז אלנזועי מת׳ל אלעפה ואלשג׳אעה ואלסכ׳אא ואלעדאלה״ (סעיף 7). לעומת זאת, ב״התחלת הנמצאות״ הוא מייחס חשיבות מוסרית לכל חלקי הנפש, ולא רק לחלק ״המתעורר״. ראה שם, עמ׳ 35 ואילך.

[25] והשווה גם ״על הנפש״ ג, ט, 432ב, 19-20: ״כושר החישה אינו [הגורם לתנועה]; כי יש בעלי חיים רבים שהם בעלי תחושה, אבל הנם נייחים וחסרי תנועה עד סוף [ימיהם]״.

[26] השווה גם שם, 1106ב, 36.

אמנם כפילוסוף שואף הרמב"ם להביא את האדם לשלמות מידותיו המוסריות; הלא כך הצהיר כבר בראשית דרכו: "שהתכלית בעולמנו זה וכל אשר בו הוא - איש מלומד **בעל מידות טובות**" (מבוא לפירוש המשנה, עמ' כג), אך כהוגה דעות תורני הוא אינו מסתפק בתכונות אופי טובות ודורש מן האדם גם ביצוע מעשי של המצוות, כפי שהוא מדגיש בהמשך דבריו שם: "וכאשר נקנו למי שהוא מהמין האנושי **המדע והמעשה**... אדם שהוא במצב זה הוא המטרה" (שם). במילים אחרות: אדם בעל "סגולות טובות" ונאצלות, כהגדרת הפילוסופים[27] - אשר אינו מקיים מצוות - אינו "שלם", לדעת הרמב"ם, משום שאינו ממלא את המוטל עליו כיהודי. הציווי התורני, קובע הרמב"ם ב"ספר המצוות", כולל גם **מעשים**, לא רק השקפות ומידות:

> דע, שכל צווי התורה ואזהרותיה הם בארבעה דברים: **בהשקפות** ["אלארא"], **ובמעשים** ["אלאפעאל"] **ובמידות** ["אלאכ'לאק"] **ובדיבור** ["אלאקאוי'ל"]... וכן מצווה אותנו בעשייה מסוימת... ותזהיר אותנו מעשייה מסוימת... וכן מצווה אותנו להתנהג במידות מסוימות, כגון מה שנצטווינו בחנינה וברחמנות... ותזהיר אותנו... על הנטירה והנקימה... (עמ' לב).[28]

לאור האמור לעיל, מובנת החלטתו של הרמב"ם לשלב גם את הכוח "המרגיש" כשותף פעיל ל"מרי ולמשמעת". אמנם הוא מסכים עם אריסטו שהתחושות עצמן הן פאסיביות, והיוזמה לביצוע הפעולה באה מצד הכוח "המתעורר",[29] אך כפי שראינו, יש להן מעורבות ישירה בהתנהגותו של האדם.

עתה ישאל השואל: מדוע, אם כן, מסתייג הרמב"ם מלקשור את "המרגיש" במישרין בקביעת "המעלות" או "המגרעות" המידותיות, ומשייך אותן "לחלק המתעורר בלבד"?

נראה כי ההסתייגות מלשייך את "המרגיש" כמשפיע על המידות מקורה בעובדה ש"המעלות והמגרעות המידותיות" אכן מציינות מצב נפשי או "תכונות אופי"

---

27 ראה גם "שמונה פרקים", פרק ו, לגבי ההבחנה בין "חסיד" ל"כובש את יצרו". הפילוסופים מעדיפים את "החסיד" בשל היותו בעל "סגולות טובות" ונפש הארמונית, בעוד ש"הכובש את יצרו", לדעתם, מייצג נפש מסוכסכת, אף על פי שהוא עושה את הטוב.

28 השווה מוה"נ, ח"ג לא: "כל מצווה מאלו השש מאות ושלוש-עשרה מצוות היא או למתן השקפה נכונה או לסילוק עוול, או **להדריך במידה נעלה או להזהיר ממידה רעה**. הכל תלוי בשלושה דברים: **בהשקפות ובמידות ובמעשים** המנהליים המדיניים" (עמ' שמו). רעיון דומה יש לפילון. ראה ולפסון, פילון, עמ' 164.

29 ראה לעיל, והשווה "על הנפש" ג, י, 433ב, 27, הובא לעיל.

כהגדרת אריסטו. תכונות אלה מקורן בחלק "המתעורר" ועל פיהן הוא מכוון את החושים לאובייקטים מסוימים וקובע, למשל, אם ישמע האדם דברי תורה או יטה אוזנו לדברי רכילות. יוצא, אפוא, ש"החלק **המרגיש** הוא בעניין זה **משרת** בלבד לחלק **המתעורר**". כללו של דבר: חינוך שייך רק לתחום שיש בו לאדם **שלטון ובחירה**. מבחינה זו הכוח "המתעורר" הוא בחירי; הוא שולט על החושים והוא זה שפוקד עליהם משימות, כגון: פקיחת העיניים לקרוא בתורה, או על עצימתן מלראות דבר עבירה וכיוצא באלה.

באשר לכוחות הנפש "הזן" ו"המדמה", אומר הרמב"ם, ש"אין משמעת בהם ולא מרי" (שם, פ"ב, עמ' רמט); כלומר, הם אינם שייכים באופן ישיר לתחום הפסיכולוגיה החינוכית, הואיל והם מייצגים פונקציות ביולוגיות ונפשיות עצמאיות, הפועלות גם בזמן השינה ואינן נתונות לשליטה ישירה של "הרצון"; שהרי "אין לחשיבה ולרצון בהם פעולה כלל, ואין האדם יכול על פי מחשבתו להשבית את פעולתם או להגבילם בפעולה מסוימת" (שם).[30]

על אף האמור, סבור הרמב"ם, כפי שראינו בפרקים הקודמים, שאין המחנך רשאי להתעלם מלהתייחס לטיפוח המוסרי של כוחות הנפש הנחותים מן החלק "המתעורר"; כי ליקויים חינוכיים והרגלים רעים, כמו הזלילה בחלק "הזן", חשיפת תחושות "המרגיש" לדברים מגונים, או הרהורי עבירה ודמיונות שווא ב"מדמה" - פוגמים את ה"נפש האחת" של האדם. יתר על כן, הרי תשוקות החלק "המתעורר" ורתיעותיו, מתחילות, כאמור, ב"מדמה" או ב"מרגיש", שתחושות ההנאה והסבל נמצאות בו עצמו. אי לכך, אף על פי שהתחושות עצמן אין בהן בחירה, מאמין הרמב"ם שאפשר להשפיע על עוצמתן בדרך עקיפה ולווסת אותן, באמצעות **חינוך להרגלים** טובים, ההופכים לטבע ול"תכונות אופי".

ג. חינוך להרגלים טובים - בסיס להתנהגות טובה ולתכונות אופי נעלות

עד כה ראינו, שאין הרמב"ם מסתפק בחינוך תיאורטי בלבד אלא אף בשילובו עם עשייה של הרגלים טובים. הנה כך משתמע גם מן ההגדרה שלו ל"חינוך" בפירושו למשנה במסכת מנחות:

---

[30] על הכוח "ההוגה" אומר הרמב"ם שם ש"יש בו מבוכה", כלומר, יש ספק אם אפשר לכלול אותו בקטגוריה של קובעי חינוכו של האדם. בשאלה זו נדון בפרק הבא.

> ועניין **החינוך-ההרגל**... והושאלה מילת 'חינוך' בדברים אלה להתחלת **העשייה**... על דרך הדמיון לאדם בתחילת לימודו מדע מסוים, או מידות מסוימות שיתרגל בהן עד **שייקלטו בו כתכונה** (ד, ד).

אדם שהורגל מגיל צעיר לשמוע דברי רכילות או שירי עגבים, ייהנה מהם יותר מזה שהורגל לסלוד מהן. הלא כך גם לגבי חוש הטעם; אדם שהורגל לטעם מסוים, יימשך אליו וייהנה ממנו יותר ממי שלא הורגל בו. כך מבין הרמב"ם את דברי הלל במסכת אבות, "ואם לא עכשיו אמתי":

> ואמר: אם לא ארכוש את המעלות עכשיו בגיל הבחרות, אם כן אמתי ארכשם? האם בגיל הזקנה והשיבה? - לא, לפי שאז יהיה קשה להטות את התכונות, מפני שכבר **נתחזקו ההרגלים** ונשתרשו הן מעלות והן מגרעות; אמר החכם (משלי כב, ו): "חנוך לנער על פי דרכו" (א, יג).

בן-אנוש לא בא לעולם מעוצב בתכונות מסוימות אלא **מוכן** בלבד לנטיות; וכשם שאין אדם נולד נגר, סנדלר או מוזיקאי, כך "אי אפשר שיהא האדם מראשיתו בטבעו בעל מעלה ["פצ'ילה"] או בעל מגרעת ["נקיצה"]; אבל אפשר שיהא אופיו בטבעו **מוכן** ["מעדא"] למעלה או למגרעת" (שמונה פרקים פ"ח, עמ' רס).[31]

התכונות האנושיות נרכשות עם הזמן בסביבתו הקרובה של הילד, ממה שהוא "**מתרגל...מקטנותו** למעשים בהתאם לנוהג משפחתו ואנשי עירו" (שם פ"ד, עמ' רנב). על ההשפעה החינוכית המכרעת של ההרגל, כבר אמר גם אריסטו: "אם מגילו הצעיר ביותר הורגל אדם לנהוג בדרך זו או זו, ההבדל הוא רב מאוד, או ביתר דיוק, הוא **קובע הכל**" (אתיקה ב, א, 1103ב, 24).

כיצד, אם כן, יכול אדם לרכוש הרגלים טובים עד להשרשתם בנפש כתכונות טובות?

הנחיות בעניין זה שכיחות במשנתו החינוכית של הרמב"ם, כשהעיקרון

---

[31] כך בדיוק גם אלפאראבי: "לא ימכן אן יפטר אלאנסאן מן אול אמרה באלטבע ד'א פצ'ילה ולא ד'א נקיצה, כמא לא ימכן אן יפטר אלאנסאן באלטבע חאיכא ולא כאתבא. ולכן ימכן אן יכון באלטבע מעדא נחו אחואל פצ'ילה או רד'ילה באן תכון אפעאל תלך אסהל עליה מן אפעאל גירהא" (פצול אלמדני, סעיף 9). השווה אתיקה ב, א, 1103א, 19 ואילך: "אף אחת מסגולות האופי אינה גדלה בקרבנו מכוח הטבע... אלא מתוך שמטבענו מסוגלים אנחנו לקבל אותן, ומשתלמים בהן מכוח **הרגל**". וראה גם שם, ה, 1106א, 9: "לא מטבענו נעשים אנחנו טובים או רעים".

הפסיכולוגי-חינוכי המנחה שלו הוא חזרה אינטנסיבית וממושכת של מעשים טובים, עד שבהכרח יוטבעו בנפש כתכונות אופי חיוביות, ולהפך - במקרה של הרגלים מגונים. כך נשמע גם בקטע הבא מ״שמונה פרקים״:

> דע, שאלו המעלות והמגרעות המידותיות, אינן נקנות ומתחזקות בנפש, אלא במה שאדם **חוזר** על אותן הפעולות הבאות מאותה המידה **פעמים רבות בזמן ממושך**. וכאשר נתרגל בהן, הרי אם היו אותם המעשים טובים, הרי נקנית לנו מעלה; ואם היו רעים, הרי נקנית לנו מגרעת (פ״ד, עמ׳ רנב).[32]

ברור, אפוא, שהחינוך להרגלים טובים חייב להתחיל בשלבים המוקדמים ביותר של חיי הילד. בגיל רך נוטה הילד לרכוש הרגלים מגונים, הואיל והוא עדיין נתון רק להשפעתו של ״הרצון״ הבלתי ראציונאלי, השואף, כאמור, לתת סיפוק למושאי התחושות והדמיון. הרי גם אריסטו קבע ש״הילדים חיים להם לפי **צו תאוותם**, ובהם תחזק ביותר התשוקה להנאה״ (אתיקה, ג, יב, 1119ב, 5),[33] שיש לרסנה קודם שישקע האדם בתוהו הרע.[34] לפיכך, חשוב שבשלב קריטי זה תהיה יד מכוונת שתשפיע על הילד על פי תוכנית פדגוגית נבונה, עד שילבש את ״צורתו״

---

32 גם קטע זה הוא ציטוט כמעט מדויק מ״פצול אלמדני״. הבה נתבונן: ״אלפצ׳איל ואלרד׳איל אלכ׳לקיה אנמא תחצל ותתמכן פי אלנפס בתכריר אלאפעאל אלכאינה ען ד׳לך אלכ׳לק מראר כת׳ירה פי זמאן מא ואעתיאד להא. פאן כאנת תלך אלאפעאל כ׳יראת, כאן אלד׳י תחצל להא הו אלפצ׳ילה. ואן כאנת שרורא, כאן אלד׳י יחצל להא הו אלרד׳ילה״ (סעיף 8).
השווה פירוש המשנה לאבות ג, יח: ״שאין המידות הטובות נקנות על פי גודל המעשה, אלא בריבוי מספר המעשים... כשהאדם חוזר על המעשים הטובים פעמים רבות ובכך נקנית לאדם תכונה לכך...״. ראה גם אזהרתו במוה״נ מפני הרגלים רעים לדברים ״שאינם הכרחיים״, הפוגמים את הנפש בתכונות שליליות: ״מה שהנפש מתרגלת לדברים **שאינם הכרחיים** ונעשים לה נוהג, ותושג לה תכונת התשוקה למה שאינו הכרחי...״ (ח״ג יב, עמ׳ רצו). גם ב״פרקי משה״ הוא מזהיר מנזקי ההרגלים הרעים: ״ההפסד יקרה במידות **מהרגל הדברים הרעים**...״ (מאמר שבעה עשר, סעיף 18, עמ׳ 214). השווה גם לאריסטו ב״אתיקה״: ״הסגולות הטובות... שיסגל אדם לעצמו מתוך שירבה לעשות מעשים של צדק ויישוב דעת... שבעשותו מעשי צדק נעשה אדם צדיק... וכשלא יעשה מעשים אלו, לא יהיה לשום אדם אף לא סיכוי כל שהוא להיעשות איש טוב״ (ספר ב, ד, 1105ב, 4). כך גם רס״ג: ״פעולות משמעת בני אדם לפניו, כאשר מתרבים נקראים ׳זכיות׳, ומרדיהם ׳חובות׳... ושאותן הרשמים **נרשמים בנפשות** ועושים אותן זכיות או עכורות״ (אמונות ודעות ה, א, עמ׳ קסט).

33 השווה שם, ב, ג, 1104ב, 12 ואילך: ״כפי שאומר אפלטון, יש צורך בהדרכה מסוימת, החל מהגיל הצעיר ביותר, שתדריכנו להיות שמחים ומצרים באותם הדברים שמן הראוי לשמוח ולהצר בהם; שהחינוך הנכון אינו אלא זה״.

34 ראה עוד על המלצתו של אריסטו להתחיל את ריסון התאוות והכוונתם מגיל רך, שהרי הילד נוטה לאמץ הרגלים רעים, משום שהוא אינו מסוגל עדיין להשתלט על התאוות. ראה שם, ג, יב, 1119ב, 5 ואילך.

הנכונה. כאשר האדם נעשה בעל אישיות מגובשת, הוא עשוי להגשים את פוטנציאל "הרצון" האוטונומי-ראציונאלי הטבוע בו, ולבחור בערכים מוסריים וחברתיים נעלים. הללו כבר יחסנו אותו מפני הפיתויים של ה"רצון" הבלתי ראציונאלי, האורב להכשילו בכל שלב בחיים.

הרמב"ם מעדיף שהחינוך ייעשה בהדרגה ובשלבים שיותאמו לבשלותו הנפשית, הפיזיולוגית והאינטליגנטית של הילד.[35] רצויה מאוד גישה חינוכית נינוחה, עידוד בדרכי נועם ותגמולים, אך במידת הצורך, יש לנקוט גם **אזהרות ועונשים** מרתיעים; שהרי "הרצון" הראציונאלי הבחירי טרם בשל בגיל צעיר והוא עדיין בשלב פוטנציאלי, דהיינו במצב של "**מציאות ההכנה** לקבלת אותה **הצורה**" (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמט).

מחנך טוב ומנוסה יידע להלך ב"שביל הזהב", שעה שהוא מטפח את הכוח "המתעורר" (apetitus) של תלמידו: מצד אחד, חייב הוא למתן את תאבונו לתשוקות מדומות תוך דרישת משמעת והפעלת סמכות; מאידך גיסא, הוא מקנה לו הרגלים חיוביים ומגרה את תאבונו להוסיף דעת מתוך מודעות ומשמעת עצמית פנימית. לא בכדי משווה סוקראטס את תפקיד המחנך לזה של המיילדת; הווי אומר: לסייע לחניך להתפתח **מתוך פנימיותו**.

גישה פדגוגית זו של הרמב"ם מקדימה, אפוא, את המעשה החינוכי בהקניית הרגלים טובים לפני רכישת **התכונות** המוסריות. אולם ב"מלאכת ההיגיון" מוצגת, לכאורה, תיאוריה הפוכה. נשים לב לדבריו שם:

> הנהגת אדם נפשו הוא שיקנה לה **המידות** הנעלות ויסלק ממנה המידות הגרועות אם כבר דבקו בה. והמידות הן התכונות הכלליות הנישגות לנפש, עד שיהיו אופי ואז ייעשו על ידן הפעולות (פרק יד, עמ' קפו).

---

[35] רעיון זה של חינוך מודרג ובשלבים, מביע הרמב"ם במשל המאלף על "הנער הצעיר [ש]הוכנס אצל המחנך ללמדו תורה", אלא שמחמת גילו הצעיר וחוסר דעתו אינו מבין את הערך של הלימוד: "והנה ההכרח מביא את המלמד... לזרזו על הלימוד בדבר החביב עליו... ויאמר לו: 'למד ואתן לך אגוזים או תאנים או חתיכת סוכר', ואז ילמד וישתדל, לא לעצם הלימוד... אלא כדי להשיג אותו האוכל... וכאשר גדל ונתחזק שכלו... משדלים אותו באותו הדבר היותר חשוב בעיניו, ויאמר לו מלמדו: 'למד ואקנה לך נעלים נאות או בגד'... ואז ישתדל, לא לעצם הלימוד אלא לאותו הלבוש... וכאשר תהיה דעתו יותר שלמה וייקל בעיניו דבר זה, משדלים אותו במה שהוא יותר מזה... וכל זה מגונה, אלא שצריכים לכך מחמת קלות דעת האדם, שעושה תכלית הלימוד דבר אחר, חוץ מן הלימוד... ולכן התירו להמון שיישארו כפי דעתם לעשות הטוב, לתקוות הגמול, ולהתרחק מן הרעות מיראת העונש. ומעודדים אותם על כך ומחזקים מחשבתם בו, עד שישיג המשיג בו וידע את האמת...". וראה עוד להלן, פרק שביעי, סעיף ז'. וכן ב"פרק חלק" בהרחבה, עמ' קלד-קלה.

מכאן משמע שיש תחילה לעצב את אישיות האדם, השקפותיו והכרתו, בדרך ההסברה וההטפה התיאורטיים, ואלה כבר יביאוהו לפראקטיקה של התנהגות טובה, "ויסודרו מהן **הפעולות**".

ליישוב הסתירה חייבים אנו שוב להידרש להבדלי המגמות של שני החיבורים; ב"מלאכת ההיגיון" מעוניין הרמב"ם בהגדרת המושגים, ולכן הוא אינו מקפיד על העדיפות הכרונולוגית של התהליך הפדגוגי. ב"שמונה פרקים", לעומת זאת, הוא פורש הרצאה חינוכית מעשית סדורה, וזו מחייבת שעיצוב ההרגלים יקדם לטיפוח התכונות. זאת ועוד, ייתכן שאין סתירה בין החיבורים, כיון שב"מלאכת ההיגיון" כוונתו להדגיש, שלאחר רכישת התכונות הטובות באמצעות הרגלים טובים, יעשה האדם את המעשים הטובים באופן נעלה יותר, מתוך שכנוע פנימי ורצון ולא רק מתוך הכרח וכפייה.[36]

תהליך חינוכי זה אפשר לתארו כך:

מעשים טובים >> הרגלים טובים >> תכונות טובות >> מעשים טובים יותר.[37]

לא הכול מסכימים עם גישה חינוכית זו,[38] אך נראה כי הרמב"ם הולך גם בעניין זה בעקבותיו של אריסטו, כפי שהיא משתמעת גם מדבריו הבאים:

> חייבים אנחנו לעיין בכל הנוגע **למעשים**, דהיינו - כיצד יש לעשותם; שהרי, כפי שאמרנו, קובעים הללו גם את התהוות **האופי**... גם לגבי **הסגולות הטובות** זה הדין. שהרי מתוך הינזרות מההנאות (=הרגלים טובים) נעשים אנו מיושבים בדעתנו (=תכונה טובה); ולאחר שנעשינו אנשים כאלה, מסוגלים אנחנו מאין כמונו להינזר

---

36 מובן שאין להוציא מכלל אפשרות שהרמב"ם שינה דעתו, מאז שכתב את "מלאכת ההיגיון" בגיל שבע-עשרה. מורי, פרופ' הרווי, מעיר שאולי ההבדל הוא זה שבין "אתיקה" - תורת המידות - שהיא מקצוע פילוסופי-תיאורטי, לבין החינוך הפדאגוגי המעשי להתנהגות מוסרית. ה"חכם", המבין ביסודות האתיקה, אינו זקוק לאותם התרגילים של שכר ועונש כדי לשפר את מעשיו, ואלו תינוקות של בית רבן זקוקים לתרגילים אלו. הרי השימוש ב"שכר ועונש" שייך לתחום ה"לא לשמה", ואלו ה"חכם" פועל כל מעשיו במסגרת ה"לשמה". ראה גם את ההערה הבאה.

37 פרופ' רפל העיר לי שיש הבדל משמעותי בין המעשים הטובים הקודמים לתכונות הטובות לבין אלה הבאים אחריהן. הראשונים נעשים מתוך כפיית התאוות, ואלו האחרונים כבר משוחררים מתאוות.

38 פרופ' לייבוביץ הבחין כי בתחום הדתי, למשל, מקדים הרמב"ן את האמונה לעשיית המצוות, ובתחום האנתרופולוגי-פילוסופי רואה סוקרטס את ההכרה כמעצבת את התנהגותו של האדם. ראה לייבוביץ, שיחות, עמ' 106.

מהן (=מעשים טובים מתוך הכרה)... (אתיקה ב, ב, 1103ב, 29 ואילך).[39]

1. האידיאל החינוכי - התנהגות ממוצעת ותכונות נפש מאוזנות

אריסטו מזהה את ה"סגולה הטובה" שיש לשאוף אליה בחינוך המוסרי עם ההתנהגות ב"**מידה האמצעית**... בין שתי קלקלות; שהאחת מהן יש בה משום הפלגה, והשניה משום המעטה" (שם, ב, ט, 1109א, 19 ואילך). בעקבותיו אומר גם הרמב"ם:[40] "המעשים אשר הם טוב, הם המעשים **המאוזנים הממוצעים** ["אלמעתדלה אלמתוסטה"] בין שני קצוות ["טרפין"] ששניהם רע, האחד הגזמה ["אפראט"] והשני מיעוט ["נקצ"]" (שמונה פרקים פ"ד, עמ' רנד).[41] אך אריסטו עצמו, אשר קבע את מושג "הדרך האמצעית", מודה ש"לא קל להיות איש הגון, שלא קל לתפוס את האמצע בכל עניין"; כלומר, שאין לנו כל אפשרות לקבוע במדויק את "שביל הזהב", הן של ההתנהגות והן של תכונות הנפש. כמו כן קשה, לדעתו, להגיע לשלמות מוסרית זו, על כן היא נחלתם של מעטים: ו"ההצלחה בכך היא דבר **נדיר**, משובח ונעלה" (שם, 1109א, 25 ואילך).

הרמב"ם, לעומת זאת, אין לו ההתלבטות של אריסטו, כי "התורה השלמה **המשלמת** אותנו, כמו שהעיד עליה יודעה (תהילים יט, ח): 'תורת ה' תמימה משיבת נפש'" (שמונה פרקים, שם). כלומר, התורה האלוהית, המקיפה את כל עולמו של האדם, מכוונת להתנהגות מאוזנת מושלמת; היא "רצתה שיהא האדם טבעי, הולך בדרך הממוצעת". כללו של דבר: "התורה לא אסרה מה שאסרה וציוותה מה שציוותה, כי אם מסיבה זו" (שם).

---

[39] והשווה גם לאלפאראבי: "ולכן מתי כאן אסתעדאד טביעי נחו אפעאל פצ"ילה וכררת תלך אלאפעאל ואעתידת ותמכנת באלעאדה חתי תציר היאה פי אלנפס תצדר ענהא תלך אלאפעאל באעיאנהא, כאנת אלהיאה אלמתמכנה ען אלעאדה הי אלתי יקאל להא פצ"ילה" (פצול אלמדני, סעיף 9, שורה 15 ואילך).

[40] מן הראוי להעיר כי דברים בשבח הדרך האמצעית ובגנות הקצוות מצויים כבר בפי חכמי התלמוד. ראה למשל, תוספתא, חגיגה ב, ה וכן ירושלמי, חגיגה ב, א: "מושלו משל למה הדבר (=התורה) דומה; לאיסטרטא (=דרך) העוברת בין שני דרכים: אחד של אור (=אש) ואחד של שלג. היטה לכאן - ונכווה באור; היטה לכאן - ונכווה בשלג. [מה] עליו על האדם [לעשות]? - **יהלך באמצע, ולא יהא נוטה לכאן ולכאן**".

[41] ציטוט מדויק מאלפאראבי ב"פצול אלמדני": "אלאפעאל אלתי הי כ'יראת הי אלאפעאל אלמעתדלה אלמתוסטה בין טרפין המא ג'מיעא שרא, אחדהמא אפראט ואלאכ'ר נקצ" (סעיף 16). השווה להלכות דעות א, ד: "**הדרך הישרה היא מידה בינונית**...". כך גם בפירושו למשנת אבות ב, א ועוד.

מכל מקום, הרמב"ם ואריסטו מסכימים שאין מדובר באמצע מתמאטי המהווה "פשרה" בין שני הקצוות הרעים, אלא במיצוע וירטואלי, שהוא מיזוג והארמוניה של מכלול התנהגות האדם. דרך התנהגות זו מובילה אל השלמות המוסרית, המוגדרת כ"דרך העבודה [את ה'] השלמה ביותר" (שם, עמ' רנו). כמו כן, יש תמימות דעים ביניהם שהאמצע הטוב נקבע על פי התכלית שמכוונים אליה; כך שכל מה שמשרת את **התכלית** הטובה הוא טוב, וכל מה שמביא לסטייה ממנה הוא רע.[42]

אולם בהגדרת התכלית עצמה נפרדות דרכיהם; אריסטו סבור "**שהאושר** הוא דבר מושלם ומספיק לעצמו, והוא **התכלית שכל מעשינו מכוונים אליו**" (אתיקה א, ז, 1097ב, 22). בהמשך דבריו הוא קובע שהפעילות האינטלקטואלית "היא האושר המושלם, וכבר נאמר שפעילות זו היא **עיונית**" (שם י, ז, 1177א, 18). הרמב"ם מסכים אמנם, שהפעילות האינטלקטואלית היא שלמות אמיתית, אך כפילוסוף יהודי מאמין, הוא עקבי בהשקפה ש"התכלית האנושית האמיתית היא השגת הפעולות **ההגיוניות** המביאות להשקפות אמיתיות בעניינים האלהיים, וזו היא התכלית הסופית" (מוה"נ, ח"ג נד, עמ' תיד). הווי אומר: **התכלית הסופית** היא **ידיעת** ה', והיא הקובעת את אמות המידה של הדרך הממוצעת המובילה אליה. ההתנהגות הממוצעת האידיאלית מקרבת את האדם להשגת הבורא: "ואם היה האדם שוקל מעשיו תמיד ומכוון למיצוע, הרי יהיה במעלה הרמה ביותר... ובכך **יתקרב** לפני ה' וישיג את רצונו" (שמונה פרקים פ"ד, עמ' רנו).

תוך כדי דיון בנושא זה, מזהירנו הרמב"ם מפני טעות רווחת, שאחד הקצוות הנוגד את הנטייה הטבעית-אנושית, כגון: "המחרף נפשו", "נעדר הרגשת ההנאה", "המפזר ממונו" וכדו', הוא טוב יותר מזה שכנגד; "כל זה טעות", אומר הרמב"ם, "אלא משובח באמת **המיצוע** ואליו צריך האדם להתכוון" (שם, עמ' רנב).

טעות רווחת זו נובעת מיחסם השונה של בני אדם לשני הקצוות; קצה אחד מייצג את הפלגת הממוצע המוסרי, לעומת הקצה השני שהוא חיסרון מוחלט של הערך המוסרי ומבטא את הנטייה הטבעית של האדם לאנוכיות ולחומרנות. בני אדם מעריצים, למשל, את "המחרף נפשו", משום שהוא מצליח לדכא בצורה מרשימה את הנטייה הטבעית - "הפחדנות" - הנמצאת בקצה השני והמייצגת חיסרון מוחלט. כך החברה מתייחסת בהערכה גם אל "הפזרנות", אף על פי שהיא הפלגה של "הנדיבות".

---

[42] וראה בעניין זה הרווי, טוב ורע, עמ' 167-185.

הרמב"ם מגנה התנהגות זו וסבור הוא ש"הפזרנות", למשל, אפילו לדבר מצווה, אינה "חסידות אלא שטות", כיון "שהוא מאבד ממונו ויצטרך לבריות... ובזה וכיוצא בו אמרו חכמים: 'חסיד שוטה - מכלל מבלי עולם'" (סוף הלכות ערכים וחרמים). באותה המידה מגנה הרמב"ם גם את עודף הרחמנות על מי שאינו ראוי לה, מאחר שהיא "קלות דעת" המשיגה מטרה הפוכה: "כי זניחת העונשין... היא עצם האכזריות עליהם והפסד **סדרי מדינה**" (מוה"נ, ח"ג לה, עמ' שנד).[43] סוף דבר: עדיפה דרך האמצע האידיאלית, שהאדם "מכלכל דבריו **במשפט** (=באיזון) - בין בדברי עולם,[44] בין בדברי תורה"[45] (סוף הלכות ערכים וחרמים, פרק ח, יג).

אף על פי שהרמב"ם מחזיק בדעה כי "התוספת והחיסרון שניהם רע", אנו מבחינים כי אינו מגנה את שני הקצוות באותה המידה. אולי מתוך התחשבות בנטיות האנושיות, הוא מעדיף לומר "שאחד [החיסרון] ראוי לקרותו רע, והשני [התוספת] אפשר לומר בו **חטא** או מעשה בלתי נכון" (פירוש המשנה לאבות ה, יג).

אריסטו מסביר את הערצתם של בני אדם את הקצה הנוגד את נטיותינו הטבעיות, בכך שלקצה זה יש יותר דמיון לאמצע. אבל "אותם הדברים, אשר מתכונה טבעית כלשהי הרינו **נוטים** אליהם יותר, הללו נראים לנו מנוגדים יותר לאמצע" (אתיקה, ב, ח, 1109א, 12 ואילך). מכל מקום, הוא אינו מותיר כל ספק בעניין, והוא אף מגנה את הקצה הנוטה אל ההפרזה של האמצע, כשם שהוא מגנה את זו הנוטה אל החיסרון, כי "ההפלגות וההמעטות למיניהן מגונות הן" (שם, ד, ה, 1126ב, 5).

הדרך הבדוקה להשגת הממוצע האידיאלי גם למי שסטה ממנו, היא החזרה האינטנסיבית בהרגלים חיוביים ולמשך תקופה ארוכה, עד שייקבעו כתכונות בנפשו. על החובה לאמץ שיטה חינוכית זו, עומד הרמב"ם גם ב"משנה תורה". שם הוא מבטיח כי עם הזמן לא יחוש האדם כל מעמסה וטורח בהליכה "בדרכים הבינוניים":

> מצווין אנו ללכת בדרכים אלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים... וכיצד **ירגיל** אדם עצמו בדעות אלו עד שייקבעו בו?

---

43 אולי רומז כאן הרמב"ם לתפיסת הרחמים הקיצונית של הנצרות.

44 השווה הלכות דעות ה, י[יט]: "תלמיד חכמים מכלכל **דבריו במשפט**: אוכל ושותה וזן את אנשי ביתו כפי ממונו והצלחתו, ולא יטריח על עצמו יותר מדי".

45 הרב קאפח מעיר שם: "אולי רומז כאן הרמב"ם שלא להפריז בהידור מצווה מעבר ליכולתו של האדם". ואולי הוא מתכוון לאיזונים ההתנהגותיים שהוא ממליץ עליהם בהלכות תלמוד תורה, פרק ג'.

> - יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה על פי הדעות האמצעיות, ויחזור בהן תמיד, עד שיהיו מעשיהן **קלים** עליו ולא יהיה בהם טורח, **וייקבעו הדעות** (=מידות) בנפשו (הלכות דעות א, ה-ז[י-יא]).

התבוננות בדברי הרמב״ם מגלה כי הוא עושה הבחנה בין דרך החינוך לגמילה מן הקצה, שהוא בכיוון הנטייה הטבעית של האדם, כמו הקמצנות, התאוותנות, הגאווה וכדו׳, לבין הדרך החינוכית לטיפול בהפרזה הנוגדת את הטבע האנושי ונוטה לכיוון המוסרי, כמו הפזרנות, העדר רגש ההנאה, שפלות הרוח וכדו׳. הנימוק הפסיכולוגי לכך הוא:

> לפי שחזרת האדם מן הפזרנות אל הנדיבות **יותר קל** וקרוב משיחזור מן הכיליות אל הנדיבות. וכן חזרת נעדר הרגש ההנאות אל הפרישות יותר קל וקרוב מחזרת התאוותן אל הפרישות. ולפיכך נצווה לתאוותן לחזור על פעולות העדר ההנאה **יותר** ממה שנצווה לנעדר ההרגש לחזור על פעולות התאוותנות... (שמונה פרקים פ״ד, עמ׳ רנג).

קל יותר להישמר מפני הפזרנות, שפלות הרוח או העדר רגש ההנאה, שהם הפרזה של האמצע המוסרי, מאשר להישמר מפני הכילות, הגאווה או התאוותנות - חסרי הערך המוסרי - בגלל הנטייה הטבעית של האדם לאנוכיות ולחומרנות. לפיכך על המחנך או על רופא הנפש, להתחשב בתופעה זו ולנקוט גישה חינוכית שתהלום כל מקרה לגופו.

השקפה חינוכית זו עולה בקנה אחד עם דרישת הרמב״ם, כפי שראינו לעיל, שגם הטיפול הפסיכולוגי-חינוכי ייעשה באותה טאקטיקה של רופא הגוף. רופא מומחה אינו מסתפק בקביעת הדיאגנוזה של המחלה, אלא לומד להכיר את מכלול בעיותיו של החולה ונטיותיו, קודם שיקבע את המרשם התרופתי. וכשם שרופא טוב אינו נותן אותה תרופה לכל החולים באותה מחלה, כך מחנך אידיאלי חייב לחדור לעומק נפשו של החניך, לבחון את מרכיביה ובעיותיה ורק אז לברור לו את שיטת החינוך שתבטיח את איזונו המוסרי. על המחנך להקפיד על כלל פסיכולוגי זה, כי ״נקודה זו היא חוק הריפוי וסודו... וזהו חוק **רפואת המידות** - זכרהו!״ (שם).

הרמב״ם מזהה את הדרך הממוצעת עם המושג התלמודי ״שורת הדין״ ומכנה אותה ״דרך ה׳״, ואת המהלך בה ״חכם״ -אשר ״כל דעותיו דעות בינוניות **ממוצעות**״ (הלכות דעות א, ד[ח]). אולם, הוא מעיר, כי נטייתו של האדם לכיוון הקצה הבלתי מוסרי הביאה את ״החסידים״ לנטות מעט לקצה המנוגד לנטייתם הטבעית, למען יישארו על קו ״שורת הדין״ וכסייג מפני התדרדרות מוסרית. לכן

"מי שהוא מדקדק על עצמו ביותר **ויתרחק** מדעה בינונית **מעט** לצד זה או לצד זה, נקרא **חסיד**" (שם, ה).[46] התנהגות החסידים נעשתה "על דרך הריפוי" (שמונה פרקים, שם, עמ' רנג), וכוונה בעיקר כלפי יצרים אנושיים חזקים, כמו רכושנות, גאווה, כעס וכדו'.[47] לא בכדי פותחים "פרקי אבות", המטיפים לחסידות, במאמר: "עשו סייג לתורה".

על אף האמור ניכרת במשנת הרמב"ם תורת מוסר **פרישותית** כדרך חיים רצויה במספר עניינים, ולאו דווקא על דרך הריפוי. דבר זה עומד בסתירה להגדרתו את הדרך הבינונית כ"דרך הישרה" וכ"דרך ה'", ונוגד את דעת אריסטו, הפוסל, כאמור, כל סטייה מן האמצע.[48] ייתכן שמתח זה בין **מוסר מתון ומוסר אסקטי** הוא רק בתחום אותן נטיות טבעיות של האדם לאחד הקצוות, והנטייה ההפכית

---

46 השווה לפירושו למשנת אבות ה, ו: "**חכם** - הוא האדם שנקנו לו שני סוגי המעלות (מידותיות והגיוניות) בשלמות וכפי הראוי. **חסיד** - הוא האדם החכם אם הוסיף בחסידות, כלומר, במעלות המידותיות עד שיטה מעט כלפי הצד האחד... ויהיו מעשיו מרובין מחכמתו".

47 יצחק טברסקי מבחין בהבדל בולט וחריף בין עמדת הרמב"ם ב"שמונה פרקים" לבין זו שבהלכות "דעות". ב"שמונה פרקים" הנטייה מן האמצע היא זמנית וכרפואה מונעת בלבד; הרמב"ם אף מגנה שם בחריפות כל נטייה לסגפנות לשמה. ב"משנה תורה", לעומת זאת, לא מוזכרים תנאים אלה והרמב"ם רואה בנטייה מ"שביל הזהב" ובפרישות אלטרנאטיבה מוסרית רצויה ("לפנים משורת הדין"). יוצא אפוא, ש"החסיד" של "שמונה פרקים" ההולך באמצע נקרא בהלכות "דעות" - "חכם"; ואלו "החסיד" של הלכות "דעות", הנוטה מן האמצע, אינו מוזכר ב"שמונה פרקים". טברסקי סבור שאין כאן סתירה אלא הדגשות מתחלפות. הרמב"ם מבחין בין **סגפנות לשמה**, שהיא ביטוי לסלידה מן העולם הזה, לבין סגפנות הנתפסת **כאמצעי** להשגת השלמות המוסרית, הדרושה להשגת השלמות האינטלקטואלית. כללו של דבר: סגפנות לשמה פסולה גם ב"משנה תורה", ואלו זו הבאה להרגיל למידות טובות - רצויה גם ב"שמונה פרקים". ראה טברסקי, מבוא, 342-348.
על דברי טברסקי נעיר, שההבחנה בין "חכם" ל"חסיד", אמנם אינה מופיעה ב"שמונה פרקים", שהם הקדמה לפירושו לאבות, אך היא מופיעה בפירושו לאבות ה, ו (מובאת לעיל בהערה 46). נראה להוסיף שהפולמוס הפילוסופי של הרמב"ם עם הסגפנים ב"שמונה פרקים", פרק ד', אינו מאפשר לו לומר אפילו ברמז משהו בשבח הנטייה מן האמצע, לכן הוא גם אינו מזכיר את הגאווה והכעס (אם כי, כאמור, הוא מזכירם בפירושו למשנה שם). ב"משנה תורה", לעומת זאת, הדיון אינו פולמוסי, אלא הלכתי-רעיוני, לכן הוא מביא את השקפתו הטהורה, שהיא לדעתו, "דרך ה'". וראה עוד בעניין הסגפנות, לעיל בפרק השלישי, סעיף י.

48 הרמב"ם, למשל, דורש הרחקה גדולה מגבול התאוותנות: "**ונצא מן המיצוע** כלפי העדר ההרגש בהנאות מעט" (שמונה פרקים פ"ד, עמ' רנג). מן הגאווה הוא דורש הרחקה "עד הקצה האחרון ונטו אל שפלות הרוח לגמרי" (פירוש המשנה, אבות ד, ד). ועל מידות הכעס וגובה הלב הוא אומר: "שיהיה האדם שפל רוח... וכן הכעס מידה רעה וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר" (הלכות דעות ב, ג). בפירוש המשנה ל"סנהדרין" הוא אומר בפירוש, שצריך "לנקוט את דרכי הצניעות **וההפלגה בפרישות**" (פרק ז, ד).

באה לשמור על המיצוע. הד לכך אפשר לשמוע מהערתו של הרמב״ם על תכלית מצוות התורה, שרובן לדעתו, ״מכשירים [את] כוחות הנפש... [כדי ש]ניישאר בדרך האמצעית״ (שם, עמ׳ רנד).[49]

נחתום עניין זה בהבחנה מעניינת שעושה הרמב״ם בהלכות ״מלכים״, בין ״חסידי אומות העולם״ לבין ״חכמיהם״. גם שם מעדיף הרמב״ם בבירור את ״החסיד״ המקבל ״עול מלכות שמים״, לעומת ה״חכם״ המסתפק רק במה ששכלו משיג, שהיא דרגה נמוכה יותר ואינה מזכה בחיי העולם הבא. הבה נתבונן בדבריו:

> כל המקבל שבע המצוות ונזהר לעשותן, הרי זה **מחסידי** אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן, מפני שציוה בהן הקב״ה בתורה והודיענו על ידי משה רבנו... אבל אם עשיין מפני הכרע הדעת... אינו מחסידי אומות העולם **אלא מחכמיהם** (פרק ח, יא[יד]).[50]

7. חיזוק לשליטה ראציונאלית על תגובות אפוציונאליות והתנהגותיות

עתה ישאל השואל: כיצד יכול אדם לכוון את החלק ״המתעורר״ לעשות את המעשה הטוב? ואיך אפשר שהאדם יחנך את עצמו להרגלים טובים; הרי פעולות הכוח ״המתעורר״ הן, בדרך כלל, תגובות אינסטינקטיביות למושאי התשוקות שלו?

תשובה לשאלות אלו ניתנה, למעשה, בדברי הקדמתנו על מהות ״הרצון״ האנושי. ראינו כי תשוקות החלק ״המתעורר״ ורתיעותיו ממושאי התחושות והדמיון, יוצרות בו ״רצון״ בלתי ראציונאלי ותגובות אינסטינקטיביות כשאר בעלי החיים. אבל כיצור בעל ״רעיון״ [״ראי״] מחייב הרמב״ם את האדם ״לשעבד את כל כוחות נפשו על פי **המחשבה** [״אלראי״]״ (שמונה פרקים פ״ה, עמ׳ רנו), ושיהיה ״**שוקל**

---

[49] גם דוב שוורץ נדרש לסוגייה זו במאמרו: ״מוסר מתון ומוסר סגפני בימי הביניים״. הוא מציין שהמתח בין המוסר המתון לבין המוסר האסקטי מתבטא גם בכתביו ההלכתיים של הרמב״ם; הרי בספר הראשון של ״משנה תורה״ מתייחס הרמב״ם אל הנבואה כאידיאל, למרות שהיא מחייבת נטייה פרישותית קיצונית. מכל מקום, תכלית זו אינה מכוונת להמון העם, אך עומדת ביסוד בקשת השלמות, המחייבת מידה מסוימת של הינתקות מן החומר. ראה שוורץ, מוסר, עמ׳ 185 ואילך.

[50] הנוסח ״אלא מחכמיהם״ מצאתי גם בכתב יד של סבי, ואלו בדפוסים הנוסח הוא ״**ולא** מחכמיהן״, מה שגרם להשגות קשות על הרמב״ם; במיוחד מצד משה מנדלסון, שהאמין כי גם למשכילים הלא-יהודים יש דת טבעית וראציונאלית, הקרובה לדת היהודית במידה רבה.

את מעשיו תמיד" (שם, פ"ד, עמ' רנו). הכוונה שיהיה פועל תמיד, כפי שמציע גם אריסטו, על פי "הרצון [ש]נוצר ב[חלק] הקשור לחישוב **הגיוני**" (אתיקה ג, ט, 432ב, 5), אשר רק בו נחשב האדם בחירי. הלא "הדבר מוסכם הוא מתורתנו ופילוסופיית יון...,[51] שכל פעולות האדם מסורות בידו - אין עליו הכרח בהן ואין לו מושך חיצוני... אם רצה עושה ואם **רצה** לא יעשה, ללא הכרח וללא כפייה עליו בכך" (שמונה פרקים פ"ח, עמ' רסא).

בהשלטת "הרצון" הראציונאלי, שהוא אוטונומי-בחירי, על תגובותיו, יכול האדם לעצב אינסטינקטים של מידות טובות בחלק "המתעורר" עד להשגת אישיות של "צדיק". אולם אם ייכנע לדחפיו ולתאוותיו ויפעל על פי "רצון" בלתי ראציונאלי, עלול הוא לעצב לעצמו מידות מגונות של "רשע". הכל תלוי, אפוא, בסוג "הרצון" שישליט על מעשיו, הואיל והדבר תלוי רק בו: "רשות כל אדם **נתונה לו**;[52] אם **רצה** להטות עצמו לדרך טובה ולהיות **צדיק** - הרשות בידו, ואם **רצה** להטות עצמו לדרך רעה ולהיות **רשע** - הרשות בידו" (הלכות תשובה ה, א).

הרמב"ם יוצא מנקודת הנחה שכל מגרעות האדם: "מרדיו וחטאיו... וחשקו ["שרהה" = תאוותיו] וכל מידה רעה הנמצאת לו" (מוה"נ, ח"ג ח, עמ' רפו) - הם תוצאה של כניעת הכוח "המתעורר" לתאוות ה"חומר" ["מאדה"]. אבל כל מעלותיו, כמו "השגת בוראו, ציורו לכל מושכל וניהולו לתאוותו וכעסו ומחשבתו במה שראוי להרחיק - כל זה שייך לצורתו" (שם). אדם יכול לעמוד במשימה החינוכית בהצלחה אם רק יחפוץ בכך, בזכות עוצמת ה"צורה", שיש לה "יכולת על החומר וממשל ושיפוט ושלטון, כדי שתכפהו ותכניע דרישותיו" (שם, ח"ג ח, עמ' רפו).

עיקרון הבחירה של האדם מחייב, אפוא, לחנכו ולהרגילו מוקדם ככל האפשר, לבחור ב"דרך הטוב" תוך ניצול אמצעים פדאגוגיים מתאימים, כמו גמולים, אזהרות ועונשים:

> כיון שזה חיובי במציאות האדם, כלומר, שיעשה **כרצונו** פעולות הטוב והרע מתי שירצה, **צריך ללמדו דרך הטוב**. ויצווה ויוזהר ויוענש ויוגמל... ונתחייב להרגיל את עצמו לפעולות הטוב עד שיושגו

---

[51] ראה למשל, "אתיקה" ו, ב, 1139א, 23: "סגולת האופי הטובה הריהי תכונה שעניינה לבחור, ובחירה כמוה כתשוקה שיש בה משום שיקול דעת...".

[52] על פי ר' עקיבא בפרקי אבות: "הכל צפוי והרשות נתונה" (ג, טו); "רשות" במשמעות "בחירה".

> לו המעלות, ויתרחק מפעולות הרע עד שיסורו ממנו המגרעות אם היו בו כבר... והבחירה בידו״ (שמונה פרקים פ״ח, עמ׳ רסג).

ומה מציע הרמב״ם לאדם המבוגר, שהספיק לסטות מ״שביל הזהב״ בשל כוח הרגליו השליליים? האמנם יש לו סיכוי להיגמל מהרגליו המגונים, או שמא אין לו תקנה, כמאמר רב הונא בתלמוד: ״כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה, הותרה לו... [כלומר,] נעשית לו כהיתר״ (יומא, פו ע״ב)?

גישתו האופטימית של הרמב״ם ונאמנותו לרעיון **הבחירה**, מחייבות שגם ״בעל עבירה״ מבוגר שסטייתו מן האמצע חזקה, יש לו תקנה ויכול הוא ״לחזור בתשובה״ על ידי בחירה בדרך ההתנהגות הממוצעת האידיאלית. גם תכונות שליליות, שנקנו עקב הרגלים רעים, ניתנות לשינוי אם כי לא בקלות, ״**כי כל מצב אפשר לשנותו** מטוב לרע ומרע לטוב, והבחירה בידו [של האדם] בכך״ (שמונה פרקים פ״ח, עמ׳ רסג).

רעיון ״התשובה״ נובע מעיקרון ״הבחירה״ - הביטוי המובהק של ״הרצון״ - אשר היא חלק אינטגראלי ממערכת החוקיות התבונית, השולטת בטבע מכוח רצונו של האל. הבחירה מהווה מעין אוטונומיה בתוך מערכת חוקי הטבע הקבועים מאז בריאת העולם, כי ״כשם שחפץ היוצר להיות האש והרוח עולין למעלה והמים והארץ יורדין למטה... וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו [האל], **ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו**״ (הלכות תשובה ה, ד[ז]).[53] לפיכך ברור כי ״כשם שהאדם חוטא מדעתו וברצונו, כך הוא **עושה תשובה מדעתו וברצונו**״ (שם ו, ב[ג]).

נראה שגם בעניין זה נאלץ הרמב״ם להיפרד מאריסטו, הדוגל אמנם בעיקרון הבחירה החופשית, אך סבור שאין דרך לחזרה בתשובה. הבה נתבונן בנימוקים שלו לכך ב״אתיקה״, ובהשוואה שהוא עושה לרפואת הגוף:

> אין זאת אומרת שאלו רצה בכך, יכול היה לחדול מלהיות **רשע** ולהיות **צדיק**. הלא גם החולה לא יבריא בדרך זו. נניח שאדם הוא חולה ׳מרצונו׳, לאחר שחי בפריצות ולא שמע לעצת רופאיו. איש זה יכול היה בשעתו שלא לחלות, אך לא עוד עכשיו, לאחר שאיבד את שעתו, כמו שלא תוכל להחזיר את האבן שזרקת; אף על פי כן מכוחך הייתה הזריקה, באשר ראשית המעשה הייתה טמונה בך. באותו אופן היה זה בתחילה ברשותם של הרשע והפרוץ שלא

[53] והשווה מוה״נ, ח״ג יג.

להיעשות אנשים מסוג זה, ואם כך הוא, הנם כמות שהם **מרצונם**. ואלו לאחר שנעשו כפי שנעשו, **שוב אין באפשרותם שלא להיות כך** (ג, ה, 1114א, 13 ואילך).[54]

לעומת גישה פסימית זו, נותן הרמב"ם "הזדמנות שנייה" לכל בעל עבירות ואפילו החמורות ביותר, כי "אף על פי שמעכבין את התשובה, אין מונעין את התשובה; אלא אם עשה אדם תשובה מהן, הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעולם הבא" (שם, ד, ו).

כאמור, גם הרמב"ם משווה את תיקון מידות הנפש לרפואת הגוף, אך לדעתו, אין זה סותר את אפשרות תיקון המידות; אדרבה, זה מחזק את רעיון התשובה, כי "כשם שהגוף אם נטה מאיזונו... נעשה נגדו הפכו עד שיחזור לאיזונו... כך נעשה גם במידות" (שמונה פרקים פ"ד, עמ' רנב). הנה למשל, אדם שנטה למידה הקיצונית של הקמצנות, הטיפול בו יהיה על ידי שנרגיל אותו "שינהג בפזרנות פעם אחר פעם, עד שתסור מנפשו התכונה שהביאתו לכילות" (שם).[55]

עתה נתבונן בדוגמאות אחדות ממשנתו החינוכית של הרמב"ם, שהוא מנחה בהן את האדם להתנהגות מוסרית מאוזנת ולטיפוח מידות נעלות. נשים לב כי באופן שיטתי מרבה הרמב"ם לעודד את האדם לנצל בתבונה את עובדת היותו בחירי-אוטונומי ולהפעיל שיקול דעת, לפני שהוא נותן דרור לדחפים הטבעיים לקבוע את התנהגותו. פעמים מסתפק הרמב"ם בהדגשת המקורות התורניים המחייבים זאת, אך בדרך כלל, הוא מעדיף להוסיף נימוקים פסיכולוגיים-חינוכיים, מתוך ידיעה כי בדרך שכנוע זו יביא את האדם להפנמת הערכים המוסריים, והפיכתם לדרך חיים ולתכונות נפשיות קבועות.

---

[54] אפשר ליישב, שאריסטו מדבר על נפילה מוסרית כזו, שגם הרמב"ם מסכים כי התשובה נשללת מן האדם, כפי שקרה לפרעה ולסיחון. הרמב"ם מתייחס לשאלה זו בהרחבה הן ב"שמונה פרקים" (פ"ח, עמ' רסה) והן בהלכות תשובה (ו, ג). ואולי מתכוון אריסטו למצב פסיכולוגי, שהרמב"ם מתייחס אליו ב"שמונה פרקים" פ"ג, של "חולי נפש" המכירים במצב הנפשי הירוד, שהתדרדרו אליו מרצונם החופשי, אך אינם יכולים להירפא, משום שהרגליהם הרעים נקבעו כתכונות בנפשם, עד שנשתעבדו להם לחלוטין. מכל מקום, לא מצאנו בדברי אריסטו "פתח מילוט" מפורש של תשובה, כפי שהרמב"ם מציע אף לבעלי העברות החמורות ביותר; אם כי גם הוא מציע פתרון למי שסטה מן האמצע, שגם הרמב"ם אימצו: "כשנרבה להטות עצמנו מצד השגיאה נגיע אל **האמצע**, הלא לפי שיטה זו נוהגים אנשים שמיישרים קרשים שהתעקמו" (אתיקה ב, ט, 1109ב, 6). ראה ההערה הבאה.

[55] הרמב"ם מביא שם דוגמאות מעשיות רבות. שיטה זו הולמת את דברי אריסטו שהובאו בהערה הקודמת.

דוגמה לגישה חינוכית זו היא אזהרת התורה מפני "**הנקימה והנטירה**", שהן תגובות אינסטינקטיביות, שרבים נכשלים בהן וקשה להתגבר עליהן. לשם כך מוסיף הרמב"ם לצו התורני גם נימוקים פסיכולוגיים, הגיוניים:

> הנוקם את חברו... ואף על פי שאינו לוקה - דעה (=מידה) רעה היא עד מאוד, אלא ראוי לאדם להיות מעביר על כל דברי העולם, שהכל אצל **המבינים** - דברי הבל והבאי, ואינן כדאי לנקום עליהם (הלכות דעות ז, י).

ביטויים כמו "הבל" ו"הבאי" באים להדגיש את אי הראציונאליות והקטנוניות שבמידת "הנקימה", שאינה ראויה ואינה "כדאית" למי ששייך לקטגוריית "המבינים"; והרי כל אדם רואה עצמו שייך לקטגוריה זו.

הוא הדין לגבי ה"**נטירה**". במקרה זה עלול להיווצר קונפליקט בשיקול הדעת: מחד, אדם רוצה באמת לעשות את הטוב ולהשאיל לחברו את החפץ שביקש ממנו. מאידך גיסא, יצרו מפתה אותו שאין בנטירה כל פסול, משום שאינו פוגע בחברו ואינו מפסידו מאומה. אדרבה, הוא עלול אף להניח כי הוא נוהג כשורה, משום שתוך כדי היחס ההוגן כלפיו, הוא רק מוסיף הערת תוכחה "מוסרית": "הריני משאילך ואיני כמותך, ולא אשלם לך כמעשיך" (שם, יב).

הרמב"ם רואה בצורת חשיבה קטנונית זו **ליקוי מוסרי**, הפוגע בתכונות הנפש של האדם עצמו, לא פחות משהדבר פוגע בזולתו; שכן נוסף ל"מעשה הטוב", על האדם להבטיח את טוהר נפשו ממידות מגונות,[56] כמו צרות עין וקטנוניות. יש מי שיראה בהערה "מוסרית" זו עניין של מה בכך, אבל התורה שירדה לסוף דעתם של בני האדם, צופה ש"קטנות" אלה משקפות פנימיות נפשית לקויה, שתוביל בסופו של דבר להתנהגות נקמנית בלתי רצויה. "כל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו, שמא יבוא לנקום". מכאן ברור כי מגמת התורה בהקפדה על הנטירה, "**שימחה** [את הדבר] מלבו ולא יזכרנו".

זאת ועוד, התנהגות מוסרית עליונה כזו במישור האינדיבידואלי תבטיח את שיפור האווירה במרקם החברתי הקהילתי כולו; "וזו היא הדעה (=מידת הנפש) הנכונה, שאפשר שיתקיים בה יישוב הארץ ומשאן ומתנן של בני אדם זה עם זה" (שם, יא).

---

[56] השווה לאריסטו: "ישנם אנשים העושים מעשי צדק, אך אינם עדיין צדיקים... שכדי להיות 'טוב' צריך אדם להיות במצב מסוים כשהוא עושה את אשר הוא עושה; מתכוון אני לומר, שהוא צריך לעשות את מעשיו מתוך בחירה ולשמם. והנה לבחירה הנכונה גורמת **הסגולה הטובה**... (אתיקה ו, יב, 1144א, 14 ואילך).

בהקשר זה ראוי לציין שהרמב"ם אינו רק "נאה דורש" אלא גם "נאה מקיים". דוגמה אישית מאלפת לגישה חינוכית של וותרנות כלפי הזולת מתוך הכרה ומודעות פנימית שלמה, ושאין בה נקימה, נטירה או קטנוניות, מוצאים אנו באיגרתו לתלמידו ר' יוסף בר' יהודה, המקנא לרבו ומשיב מלחמה לכל התוקפים אותו. באיגרתו אליו מדריכו הרמב"ם לכוף את יצרו למידת הוותרנות ולא להיתפס לווכחנות קטנונית לשמה. אף אם יתפרש הוויתור על ידי ההמון כחולשה, אין הוא מתרגש מן המתגדלים בקלונו: "אני אכוון לעשות כל מה שיש בו ענוותנות, ואף על פי שיזיק לנו אצל ההמון מאוד. וכל מי שרוצה להראות שלמותו בחסרוני, ואפילו הוא מקטני התלמידים, מחלנו לו בזה... וכל מי שרוצה להתיישר, יתיישר" (שילת, איגרות, עמ' תכ).[57]

כדי לשכנע את תלמידו בזניחת **הווכחנות** לשמה, מודה הרמב"ם בהמשך האיגרת, כי גם הוא נטה בצעירותו לריב עם מתנגדיו, ואף נחל הצלחות רבות בוויכוחיו, גם עם גדולים ממנו. הוא נגמל מזה, לאחר שנוכח לדעת כי רוב בני אדם "עיקשים", ובוויכוחו עמם הוא מבלה את עתותיו ב"שטויות", במקום ב"השלמת מידותיו וקניין שכליותיו". הוא אף חש, כי ככל שהוא מרבה בווכחנות ללא תכלית, נקבעות בנפשו תכונות רעות, "שהאדם, אם יסכים בזמננו זה לעשות או לומר כפי גמול כל אדם בכמות מעשיו...**קבע בנפשו** זה קנין נקבע בכל מיני הרעות, לפי שרוב מי שרואה הוא עיקש..." (שם).[58]

---

57 דברים אלה משקפים את עולמו הפנימי של הרמב"ם, הבז לכבוד מדומה. לא רק שאינו מוסיף מאומה לשלמותו כאדם, אלא אף גורע מאישיותו (ראה מוה"נ, ח"ג נד); לפיכך הוא אינו חושש להודות בטעויותיו, ובאיגרתו לתלמידו ר' יוסף בר' יהודה הוא כותב: "אין אני טוען **שהגעתי אל שלמותי האחרונה**, ולא שאני לא טעיתי מעולם" (שילת, איגרות, עמ' שה). יתרה מזאת, הוא אף משבח את המשיג עליו, כי בזה הוא עוזר לו להגיע אל האמת: "ידעתי שאין זה רחוק שאטעה ויעלם ממני עיון... ואני שמח מאוד בזאת הבדיקה אחרַי, ופועלה ראוי לשכר ולתודה, לפי שהוא - או שיצדק בתפישתו, ואקבל אני תועלת בזה, או שיטעה ויקבל תועלת הוא וזולתו" (איגרת אל ר' יוסף, "בעניין השגות ראש הישיבה", שם, עמ' רפו). וראה עוד שם, עמ' שצד.

58 השווה לדבריו במאמר "מלחמת הקודש בגאלינוס" ("פרקי משה ברפואה", מאמר עשרים וחמשה, עמ' 365 ואילך. הבאנו לעיל, בפרק שני, הערה 3). וראה גם לעיל בפרק החמישי, הערה 41, שם מעיר פרופ' הרווי על ההקבלה בין "כלאם", סופיזם ואידיאולוגיה; שכולם מגמתיים, דיאלקטיים ואינם מעונינים **באמת** "לשמה", אלא להוכיח את צדקת דרכם, גם אם היא נוגדת את התבונה והעיון. כך נהג הרמב"ם כלפי החולקים עליו, ובאיגרת לר' פנחס הדיין הוא אומר: "וכן דרכי תמיד עם כל אדם שאראה אותו עומד בשטותו ואינו רוצה לחזור בו, אשתוק ואניחנו ברצונו" (שילת, איגרות, עמ' תמז). כך גם באיגרת לר' יוסף בר' יהודה, בעניין המזלזלים בחיבורו "משנה תורה", הוא מודה, שאפילו היו מגנים אותו בפניו לא היה מצטער, כי האמת חשובה לו יותר מלהתנצח עם הסכלים: "אלא היה דבורי בנחת, והייתי **שותק** או עונה לפי העניין. כי מה שהזניחו מדרישת **האמת**, גדול מזה הרבה. ואני לא אגן על עצמי, לפי שכבוד עצמי ומידותיי הם אצלי לשתוק לסכלים, **לא להתנצח** עמם בלשון" (עמ' שד).

גם באיגרתו למר יוסף אבן ג׳אבר, אשר התקומם נגד אלה שזלזלו ב״משנה תורה״, הוא ממליץ שלא להיגרר אחר ויכוחי סרק קטנוניים - ״מריבות שאין בהן צורך״ - כי אינם מקרבים אל האמת. ואם הוא מוצא ״שיש שם מי שמדבר עלינו רעות, והוא מתכבד בקלוני... אנחנו מוחלים לכל מי שיעשה זה בשביל סכלותו... ולא יזיק לנו...״ (שילת, איגרות, עמ׳ תיז).

הווכחנות לשמה, כמו הנקימה והנטירה, מצביעה על **תכונות נפש פגומות** ומעידה על עקשנות וגסות רוח. אנשים בעלי נטיות כאלה עושים כל מאמץ לשכנע בהשקפתם בהוכחות מוחשיות ובראיות, גם אם זו אינה נכונה; כי כל מטרתם לנצח את היריב ואין האמת האובייקטיבית חשובה להם כלל וכלל. התורה כבר גינתה מידות רעות אלה בצוותה עלינו: ״ומלתם את ערלת לבבכם ועורפכם לא תקשו עוד״ (דברים י, טז). מטרתה בזה, אומר הרמב״ם, לחנך ״שלא יהא האדם בעל **עקשנות וגסות**, אלא בעל היענות ומשמעת **ויישוב הדעת וגמישות**... לקבלת מה שראוי לקבלו...״ (מוה״נ, ח״ג לג, עמ׳ שנא).

דוגמה נוספת להשלטת שיקול דעת ראציונאלי על הרגשות האינסטינקטיביים, מוצאים אנו בהדרכה להתגברות על **רגש הפחד** של היוצא למלחמה. על הצו התורני, ״מי האיש הירא ורך הלבב״ (דברים כ, ח),[59] מוסיף הרמב״ם גם נימוקים פסיכולוגים, הגיוניים ומשכנעים:

> ... ומאחר שיכנס אדם בקשרי המלחמה, יישען על מקווה ישראל ומושיעו... וישים נפשו בכפו, ולא ייירא **ולא יפחד**, ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרם מלבו, וייפנה מכל דבר למלחמה... שכל דמי ישראל תלוין בצווארו... וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד... מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה... (הלכות מלכים ומלחמות ז, טו[יז-כ]).

אמנם התגובות הראשוניות המשודרות על ידי התחושות והדמיון, מעוררות פחד מן המציאות המתחוללת בשדה הקרב, אבל ההיגיון מחייב שאין טעם לפחוד, ואף לא לעורר עצמו לכך על ידי מחשבותיו הדמיוניות על בני משפחתו, שהרי ״כל דמי ישראל תלויין בצווארו״, כולל בני משפחתו. בשיקול הדעת שהוא יעשה לעצמו, הוא חייב להביא בחשבון, שאם יעסיק עצמו בהרהורי פחד ייפגע מוראל שאר החיילים, ובסופו של דבר לא תושג התכלית שלשמה יצא למלחמה: ההגנה על בני

---

[59] הרמב״ם פוסק כרבי עקיבא, שהכוונה ל״ירא ורך לבב״ כמשמעו, רגש הפחד הטבעי, ולא כדרשת ר׳ יוסי הגלילי האומרת שהכוונה לאיש הירא ״מעבירות שיש בידו״ (סוטה ח, ד).

משפחתו ועל עמו. ההבטחה ש"לא תגיעהו רעה" יש בה כדי לעודד את אומץ לבו,[60] ולחזק את רוחו בעמידה מול סערת הקרב.

ב"ספר המצוות" מוסיף הרמב"ם, כי גם האמת מחייבת שלא לפחוד בשעת קרב, אלא "חובה לאמץ את הלב לעמוד איתנים במערכות הצבא... כי במצב זה אפשר לקיים את **דברת האמת** ('אלחק')" (לא-תעשה נ"ח), כלומר, ההשקפה האמיתית והאובייקטיבית אשר אפשר לקיים בה חברה מתוקנת השומרת על ביטחון אזרחיה, מחייבת שלא לפחוד במלחמה; כי הפחד יוביל בהכרח לכניעה המפקירה את "דמי כל ישראל" בידי כוחות השקר והרשע.

ח. ריסון התנהגות יצרית באמצעי כפייה חברתיים

ידוע כי חברה הרוצה לקיים חיים קהילתיים מאורגנים, חייבת להעמיד סמכות חוקית שתפקידה להבטיח את שלומה ואת סדריה. לרשותה של הסמכות המשפטית מעמידים אמצעי אכיפה מתאימים, כי בהעדרם של אלה נוצרת אנרכיה - "איש הישר בעיניו יעשה" - ואין האדם מובטח מפני פגיעתו הרעה של זולתו.[61]

פעמים שהתנהגות יצרית של אדם המפר את סדרי החברה, נובעת מן העובדה שהוא אינו מסוגל להתגבר על הדחפים הטבעיים שלו בכוחות עצמו. במקרה זה חייבת הרשות המוסמכת להפעיל נגדו אמצעי כפייה אפילו קשים, כדי לרסנו או כדי לסייע לו להשתלט על תכונותיו השליליות. דוגמה בולטת לכך מתחום ההלכה, קשורה במסרב לתת גט לאשתו, אף על פי שהדין מחייב שעליו לגרשה. הרשות המשפטית חייבת במקרה זה להלקותו, "עד שיאמר רוצה אני" (הלכות גירושין ב, כ). גט זה שניתן בכפייה ולא מרצונו של המגרש, לכאורה, פסול על פי דין תורה, המתנה "שלא יגרש האיש אלא **ברצונו**" ולא מאונס (הלכות גירושין א, א). אף על פי כן פוסק הרמב"ם שהגט כשר, והוא נותן לכך נימוקים מתחום הפסיכולוגיה החינוכית שאינם מופיעים במקורות התלמודיים:

ראשית, אומר הרמב"ם, כי הטיעון הבסיסי שהגט ניתן באונס, אינו רלבאנטי במקרה שלנו, משום ש"אנוס" הוא רק מי שנאלץ לעשות דבר נגד החוקה האלהית

---

60 השווה לאריסטו, הרואה באומץ הלב "סגולה טובה", כיוון שכך מחייבת "שורת ההיגיון": "אמיץ הלב לא יחת - ככל שתכונה זו תיתכן לאדם; לפיכך אמנם יפחד גם מפני אותן הנוראות שאינן מעל כוחו של אדם, אבל יעמוד בהן כפי מה שראוי ולפי **שורת ההגיון**... והלא זו תכלית הסגולה הטובה" (אתיקה ג, ז, 1115ב, 11).

61 השווה לדבריו על חובת האכיפה והענישה במוה"נ, ח"ג לה, עמ' שנד. הובא לעיל בפרק זה, סעיף ו'.

התבונית, שהוא עצמו מאמין בה, כגון מי שהוכרח לעבוד בשבת או לאכול חמץ בפסח וכיוצא בזה.[62] אבל מי שנכפה על ידי יצרו הרע (=ה״רצון״ הלא ראציונאלי) להתנהג בניגוד לצו האלהי, אין הוא נחשב אנוס, כי הבחירה בידו לפעול מתוך שיקול דעת ראציונאלי,[63] העולה בקנה אחד עם חוקי התורה.

הוא הדין לגבי סרבן גט עקשן זה; למעשה בתת הכרתו אין הוא רוצה לעבור עבירה, אלא מעוניין הוא להישאר בתוך מסגרת הוראות ההלכה וחוקי החברה התקינים המקובלים גם עליו, אך אינו מצליח לגבור על **רגשות נקם** קטנוניים וסובייקטיביים באשתו, ש״הרצון״ הלא ראציונאלי כופה עליו. כאן משתלבת מעורבות בית הדין, אשר באמצעי הכפייה שלהם משחררים אותו מאונסו של יצרו הרע, ומאפשרים לו לחזור אל עצמו ואל המצב שטרם נשבה בידי הדחפים השליליים. בסיטואציה כזאת נתינת הגט נחשבת שנעשתה כבר **מרצונו**.[64]

עתה נשים לב לניסוחו הפסיכולוגי המנומק של הרמב״ם:

> ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא **אנוס**?... שאין אומרים ׳אנוס׳ אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו חייב מן התורה לעשותו... אבל מי **שתקפו יצר הרע** לבטל מצווה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו (=מאתנו) אלא הוא **אנס את עצמו בדעתו הרעה**. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העברות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר: ״רוצה אני״, כבר גירש **לרצונו** (שם, ב, כ-כג).

נימוקים אלה עולים בקנה אחד עם תיאוריית ה״חומר וצורה״ של הרמב״ם: המידות המגונות והעקשנות בתוכן, הן כאמור, תוצר של התגברות ה״חומר״. לכן

---

62 השווה לאריסטו: ״בכפייה נעשה דבר שסיבתו היא חיצונית, והאיש הפועל את הפעולה או הנפעל באותו רגש אינו תורם לכך ולא כלום...״ (אתיקה ג, א, 1110א, 1-5). וראה בעניין זה גם ולפסון, פילון, עמ׳ 140.

63 השווה לאריסטו ב״אתיקה״, המסביר מדוע מכפילים השופטים את העונש לשיכורים, אף על פי שהם עוברים עבירות מתוך חוסר ידיעה: ״וטעמו של הדבר **שראשיתו** של המעשה היא באותו איש [שיכור]. הלא בן-חורין היה שלא להשתכר, ושכרותו הייתה הסיבה לאי ידיעתו״ (ספר ג, ה, 1113ב, 32-34).

64 אריסטו מכנה פעולות אלה ״פעולות מעורבות״, כי אף שהן נעשות בכפייה על ידי גורם חיצוני, מעורב בזה אינטרס אישי. מכל מקום, פעולות אלה דומות יותר לאלה שנעשות **מרצון**, ״שכן ראויות הן שיבחרו בהן בשעת היעשותן, ותכליתה של הפעולה תואמת את מסיבות השעה״ (שם ג, א, 1110א, 12 ואילך).

כאשר בית הדין מייסרים את בעל העבירה ומתישים את יצרו הרע, הוא מחזיר לו את שלטון "הצורה" הראציונאלית.[65]

נראה ששיקולים פסיכולוגיים-חינוכיים אלה, יפה כוחן גם לפסק ההלכה של הרמב"ם בעניין הכפייה על **הצדקה**. ידוע כי מינהל חברתי תקין מחייב את החברה לדאוג לשכבות השוליים, כמו העני, הגר, היתום והאלמנה. תפקידה "להביא לכל בעל זכות את המגיע לו, וליתן לכל מצוי מן הנמצאים **כפי הראוי לו**" (מוה"נ, ח"ג נג, עמ' תיב). הצדק הסוציאלי התורני מחייב לפרנס אפילו את עניי הגויים עם עניי ישראל "מפני דרכי שלום", וכל מי שידו משגת חייב ליתן את חלקו בצדקה בהתאם ליכולתו (הלכות מתנות עניים ז, ז[ה]). אבל "מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית-דין **כופין אותו** ומכין אותו עד שיתן מה שאמדוהו ליתן" (שם, י[ח]).

המסרב לתת צדקה יודע שהוא פועל נגד הצו האלהי, המחייב צדק ("עדל") חברתי,[66] למען הבטחת שלמות החברה שהוא חלק ממנה, ולמען ההארמוניה של כל רבדיה,[67] אלא שהוא שבוי בידי מידת הכילות ותאוות הרכושנות. כפיית הצדקה על ידי בית הדין מחזירה אותו אל השפיות, וייתכן כי יהיה לו אפילו סיפוק נפשי מזה שהוכנעו יצריו וניתנה הממשלה לתבונתו: "כי בלכתך בדרך המידות הנעלות", קובע הרמב"ם, "כבר עשית צדק עם **הנפש ההגיונית** (="הרצון" הראציונאלי) שלך, מפני שנתת לה את [השלטון] המגיע לה" (מוה"נ, שם).

כיוצא בזה מנמק הרמב"ם את אמצעי הכפייה, המופעלים על אדם המאחר לקיים את נדרו בהקרבת קורבנות עולה ושלמים. גם כאן קבעה התורה בפירוש, שהקורבנות צריכים להינתן "לרצונו" (ויקרא א, ג), ואף על פי כן "כופין אותו עד שיאמר: 'רוצה **אני**'" (הלכות מעשה הקורבנות יד, יז).

---

[65] מורי, פרופ' הרווי, מעיר כאן, כי זו בעיה של חולשת הרצון; האדם רוצה לעשות את המעשה הטוב, אבל אינו יכול לכבוש את יצרו; היצר כאילו אונס את השכל. אבל **האדם האמיתי** גלום בשכל ("הצורה") ולא ביצר; לכן אין כאן אונס מצד ההלכה. הייתי ממחיש זאת לאדם שהתמכר לסמים או לאלכוהוליזם, ובכל מאודו והכרתו הוא מעוניין להיגמל מהרגליו ההרסניים, אלא שיצרו אונס אותו; לפיכך אם יופעלו עליו אמצעי כפייה כדי לגמול אותו, הרי זה נעשה "לרצונו".

[66] משמעות המונח הערבי "עדל" - קו האיזון המדויק. ראה מוה"נ, ח"ג נג, בהערה 5 של הרב קאפח.

[67] הרמב"ם ב"מורה" מוסיף לזה גם נימוק ראציונאלי: "כי תועלתם חוזרת לכול לחילופין; כי העשיר היום, הוא או זרעו - עני למחר; והעני היום, הוא או זרעו - עשיר למחר" (ח"ג לה, עמ' שנד). והשווה להלכות מתנות עניים י, ד, שם הוא מחייב לתת בסבר פנים יפות; ובהלכות מגילה ב, יז, הוא מציין שהדאגה לעניים יש לה משמעות פסיכולוגית עמוקה, בזה שהיא מטפחת מידות טובות ויוצרת אחווה בין כל רובדי האוכלוסייה.

סביר להניח שאדם נודר עולה או שלמים ברגעים של התעלות הנפש ומשיקולים ראציונאליים טהורים של הכרת הטוב;[68] אולם עם הזמן חולפת ההתלהבות ואת מקומה תופסים יצרים אנוכיים טבעיים, שהוא אינו מסוגל לגבור עליהם בכוחות עצמו. אמצעי הכפייה של בית הדין משחררים אותו מכבלי היצרים ומחזירים אותו "לרצונו" הראשוני והראציונאלי. שיקולים אלה אינם תופסים, כמובן, במקרים שאין חשש להשתלטות יצרים קטנוניים, כמו בחייבי קורבן **חטאת ואשם**. שם פוסק הרמב"ם כדעה בתלמוד שאין צורך בכפייה חיצונית, ונימוקו הפסיכולוגי לכך: "הואיל והם מעוכבי כפרה, **אין חוששין** שמא יפשעו וישהו קורבנותיהם" (שם). עוצמת היראה מפני החטא המחוסר כפרה והחרדה הנפשית המתלווה אליה, יש בהן כדי למנוע השתלטות מחשבות אנוכיות.

אותם שיקולים פסיכולוגיים מופיעים גם בפירושו של הרמב"ם למשנה האומרת: "חייבי חטאות ואשם - אין ממשכנין אותן". מסביר הרמב"ם: "**מפני שהם עצמם מזדרזים** להביאם, לפי שאין מתכפר להם עד שיקריבום; אבל העולות והשלמים - כיון שאין בהם כפרה, **אפשר שיתרשלו בהן**,[69] ולפיכך ממשכנין אותן" (ערכים ה, ו).

הרמב"ם, אם כן, מכיר בנחיצותה של הכפייה במקרה הצורך ובסמכותו של בית הדין לדרוש ציות לחוק על ידי הטלת עונשים כבדים: "ויכריחו את הסוטים מדרך האמת ללכת בה, ויצוו על הטוב ויזהירו מן הרע, ויפעילו את העונשין על העבריין כדי שלא יהיו מצוות התורה ואזהרותיה מסורים לרצון כל אחד ואחד" (ספר המצוות, עשה קעו).[70]

הרשות השופטת רשאית להטיל עונשים כבדים, אף במקום שאין הדבר מעוגן בחוקי התורה - כגון "להלקות מי שאינו מחויב מלקות, ולהרוג מי שאינו מחויב מיתה" - כהוראת שעה וכסייג חינוכי הבא לשמור על משטר חברתי תקין, אך לא "שייקבע הלכה לדורות..." (הלכות סנהדרין כה, א).

על אף הסמכות הנרחבת הניתנת לרשות האכיפה, עליה כאמור, לרדת לסוף דעתו של הנאשם ולבחון לא רק את מעשיו אלא אף את המניעים הנפשיים שהובילו

---

68 השווה לרס"ג: "**השכל** מחייב לגמול לכל **מטיב** או בטובה... או **בתודה**..." (אמונות ודעות ג, א, עמ' קיז).

69 "אפשר" רומז שייתכן שהאדם נאנס ולא התרשל. מכל מקום, שיקול הדעת ההלכתי מתחשב בתופעה הפסיכולוגית הרווחת של הרשלנות.

70 על פי זה ניתן להסביר את סיבת העונש החמור המוטל על אי קיום מצוות "עשה". השווה להקדמת "ספר המצוות": "מצוות עשה כולן... יש לנו להלקות ברצועה את הנמנע מלעשותה, עד שימות" (עמ' נו).

להתנהגותו החריגה. עליה לפעול מתוך שיקול דעת ראציונאלי, המאפשר לשפוט מהי הפעולה ההולמת כל מצב נתון; מתי נדרשת קפדנות ותקיפות; ומתי מתינות ויד רכה. לפיכך מזהיר הרמב"ם מפני שרירות לב הדיינים והיסחפותם לשימוש מופרז ובלתי הוגן בתוקף שניתן בידם. הקו המנחה הוא - על המנהיג לחקות את הנהגת האל, "כי תכלית מעלת האדם **להדמות לאל** יתעלה כפי היכולת, כלומר, שנדמה מעשינו למעשיו" (מוה"נ, ח"א נד, עמ' פו). זה מחייב אותו לשמור על שיווי משקל נפשי ולא להיגרר אחרי שינויי טמפראמנט, אלא כל מעשיו יהיו "במידה... ולא מתוך סתם התפעלות... ואל יתן להתפעלות להשתרש בו, **כי כל התפעלות - רעה**" (שם), כיוון שהיא הופכת עם הזמן לתכונת נפש שלילית, שאינה ראויה למי שהוא מופת לחיקוי.[71]

פעמים שהשופט צריך לנהוג באורך רוח וברחמנות, אבל אסור שזה ייעשה "מתוך סתם רגישות וחמלה אלא כפי הראוי" (שם); ופעמים שהוא צריך לנהוג באכזריות כלפי העבריין "שסטה מדרכי הצדק", אבל אסור שזה יהיה מתוך "סתם כעס ושנאה" אלא ש"תהיה כל מגמתו להפיק מה שיש באותה הפעולה מן **התועלת** הגדולה לבני אדם רבים" (שם).

במילים אחרות, לנגד עיני המנהיג ניצבת טובת החברה כולה ותקינות סדריה ולא טובתו של האינדיבידואל באשר הוא; "כי אין התורה מביטה על הבודד... ולא לנזק שיהיה ליחיד מבני אדם... ההנהגה התורתית מוחלטת כללית לכול, ואף על פי שיהא זה חיובי ביחס לאנשים, וביחס לאחרים אינו חיובי..." (שם, ח"ג לד, עמ' שנג). מכל מקום, מסכם הרמב"ם, רצוי וראוי "שפעולות הרחמנות והסליחה והחמלה והחנינה באים מצד מנהיג המדינה **הרבה יותר** מפעולות העונשין", שהרי כל שלוש-עשרה מידותיו של האל, פרט לאחת, הן מידות של רחמים (שם, ח"א נד, עמ' פו).

הרמב"ם מודע לתופעה רווחת, שהעוצמה והשררה עלולים להשחית את מידותיהם של פרנסי הקהילה, ולהביאם להתנהגות בלתי הולמת את מעמדם החינוכי-מוסרי. לפיכך עליהם להבטיח עצמם מפני זחיחות הדעת, התנשאות וגסות הרוח, קודם שיטפלו בהתנהגותם של האזרחים הכפופים להם.[72] ההומאניזם של הרמב"ם

---

71 ב"הנהגת הבריאות" מרבה הרמב"ם להדריך על שמירת שיווי המשקל הנפשי ולהזהיר מפני היפעלויות קיצוניות כתוצאה מהשפעת הרשמים החיצוניים. אלה פוגמים בחוסנו הרוחני והפיזי של האדם ומשבשים את שיקול דעתו. ראה שם, עמ' 58-63.

72 מטעם זה נצטווה המלך "לכתוב לו ספר תורה לעצמו... יהיה עמו תמיד" (הלכות ספר תורה ז, ג), כדי למנוע ממנו זחיחות דעת והרהורי גדלות ("לבלתי רום לבבו מאחיו" - דברים יז, כ), שיביאוהו לרודנות ועריצות.

מחייב את הדיין להיות זהיר בכבוד הבריות כולם, לא רק כלפי אלה החפים מפשע אלא גם כלפי חייבי בית-דין. לפיכך הוא מנחה את הדיין ש״בכול יהיו מעשיו לשם שמים, **ואל יהי כבוד הבריות קל בעיניו**..., שיהיה זהיר שלא ייהרס כבודם״ (הלכות סנהדרין כה, טז).[73] המודל הקלאסי לחיקוי בהנהגה החברתית הוא משה רבנו, ששילב במנהיגותו כבוד לבריות, מסירות נפש, סבלנות וענווה:

> אסור לדיין לנהוג **בשררה** על הציבור **ובגסות רוח** אלא **בענווה** ויראה. וכל פרנס המטיל אימה יתירה על הציבור שלא לשם שמים, נענש ואינו רואה לו בן תלמיד-חכמים... וכן אסור לנהוג בהם קלות ראש, אף על פי שהם עמי הארץ... הדיוטות ושפלים... וסובל טורח הציבור ומשָׂאם **כמשה רבנו**... (שם, א).

כללו של דבר: על המנהיג לשאוף בהנהגתו להיות **נערץ**, המשפיע מכוח אישיותו, ולא **עריץ**, הכופה את דעתו על הקהילה.[74] כמו כן, אין הרמב״ם ממליץ להפוך את הכפייה והענישה למדיניות מרכזית בחינוך. הוא מעדיף לעצב אישיות עצמאית-בחירית, יציבה ושמחה,[75] המתנהגת בהארמוניה מלאה עם החברה ומשתלבת בה. גישה חינוכית הדוגלת בדיכוי, פוגעת באיזונים של כוחות הנפש, ועלולה ליצור אישיות מסוכסכת וחריגה מבחינה חברתית. אסור שאמצעי הכפייה והמשמעת הקפדניים יהיו תכלית לעצמם, אלא אמצעי מוגבל וזמני, המסייע בחינוך למשמעת עצמית ולהכרה פנימית, שתהפוך את ה״נעשה״ ל״נשמע״ תמידי, המלווה את האדם לאורך ימים.

ט. התחשבות במניעים הנפשיים של ההתנהגות - עיקרון בסיסי בחינוך

הרמב״ם מנחה את הדיין כיצד לחקור את המניעים הנפשיים של בעל העבירה, בטרם יגזור את דינו ויחליט על אמצעי ענישה. עליו לבדוק היטב אם העבריין ״הלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו״ או שהוא שייך לקטגוריה של ״בני הטועים... שהדיחו אותם אבותם״, ואינו אלא ״תינוק שנשבה אל בין הגויים...

---

[73] וראה שם הערת ה״כסף משנה״, שעמד על כך שזו תוספת של הרמב״ם ואינה מופיעה במקורות התלמודיים.

[74] השווה להנחיה למנהיג הציבור שהוא נותן באחת מאיגרותיו: ״שינהג עם הציבור בנחת, וימחל על כבודו, ויוכיח על כל מה שראוי להוכיח עליו **ברכות ובנחת**, ויגרום זה שיקבלו ממנו **ברצון**, עד שימשכם למעשה הטוב בעבותות אהבה״ (שילת, איגרות, עמ׳ תא).

[75] ראה למשל הלכות דעות ב, ז[יד]: ״לא יהיה [אדם]... לא עצֵב ואונן אלא **שמח**...״.

שהוא אנוס" (הלכות ממרים ג, ב-ג).[76] במקרים כאלה אין זה ראוי שבית הדין ינקוט אמצעי ענישה על פי "הספר" וכמתחייב מן "החוק היבש", אלא עדיפה טקטיקה חינוכית מדריכה ומשכנעת, במגמה "להחזירן בתשובה **ולמשוך אותן בדרכי שלום** עד שיחזרו לאיתן התורה - ולא ימהר אדם להורגן" (שם).[77]

נימוק ליחס מתון וסלחני כלפי מגזר חברתי זה מביא הרמב"ם בפירושו למשנה: "אבל אלו אשר **נולדו** בדעות אלה וחונכו על פיהן, הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגויים שכל עבירותיו שגגה... אבל **המתחיל** הראשון הוא מזיד, לא שוגג" (חולין א, ב).[78]

בית הדין אף נדרש לבדוק את המניעים הנפשיים של המרשיע עצמו בביצוע עבירה. יש שאדם זה מונע על ידי יצר ההרס העצמי שהשתלט עליו, או שהוא שרוי בדפרסיה עמוקה ומחפש דרכים לשים קץ לחייו. לפיכך אין למהר להלקותו או להמיתו על פי הודאת עצמו: "שמא **נטרפה דעתו** בדבר זה; שמא מן העמלין **מרי הנפש המחכים למות** שהן תמיד תוקעין החרבות בבטנם ומשליכים עצמם מעל הגגות, כך זה יבוא ויאמר דבר שלא עשה כדי שייהרג" (הלכות סנהדרין יח, יג).[79]

---

[76] השווה אתיקה ב, ג, 1110א, 1: "דברים הנעשים מתוך כפייה או בשל אי ידיעה, רואים אותם כדברים שעושיהם **לא רצו בהם**".

[77] על העדפתו של הרמב"ם את הגישה המתונה והמשכנעת כלפי עבריינים, אנו למדים גם מפסק הלכה שלו ביחס למצוות התוכחה. וכך הוא אומר: "הרואה את חברו שחטא, או שהוא הולך בדרך לא טובה - מצווה להחזירו למוטב... וידבר עמו בנחת ובלשון רכה, ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו... לא ידבר אליו קשות עד שיכלימנו..." (הלכות דעות ו, ז-ח). ידידי, הרב ד"ר אריה סטריקובסקי והרב שלמה אבינר העירו לי, כי "החפץ חיים" ("אהבת חסד מרגניתא טבא" לר' יהונתן וואלינר, אות יז), הרב א' קוק ("אגרות הראיה", סוף איגרת רסו) ו"החזון איש" (בפירושו לרמב"ם כאן, וב"יורה דעה" יג, יז), הסיקו מדברי הרמב"ם אלה את גישתם המפויסת כלפי הנקראים "חילוניים" בימינו. השווה גם ליחסו המפויס של הרמב"ם כלפי הקראים בימיו. בתשובה לשואל, הוא מתיר לשתפם בקהילה בעניינים שהם מאמינים בהם (שילת, איגרות, עמ' תריב). בתשובה אחרת הוא מאשר שנישואי הקראים תקפים (שם, עמ' תרי"ג). כל זאת על אף התקפתו את הקראות עד כדי התרת דמם כשאר המינים. ראה הלכות רוצח ד, י, וכן "איגרת תימן" במהדורת קאפח, עמ' מט. וראה בהערה הבאה.

[78] וראה שם הערה 32 של הרב קאפח, שהקטע הנ"ל לא היה במהדורה קמא והרמב"ם הוסיפו בכתב ידו באחרית ימיו, מה שמצביע על שינוי ביחסו לקראים. אכן כך תיקן גם בהלכות "ממרים" שהבאנו לעיל, מה שלא הספיק כנראה לעשות בהלכות רוצח ד, י[יד], שם כתב: "והאפיקורסין - והן שכופרין בתורה ובנבואה מישראל - מצווה להורגן". בפירושו למשנה "חולין" (שם) הוא אף מציין שאחד הכופרים הוצא להורג בספרד, "כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה, וכבר נעשה מזה הלכה למעשה [והרגו] באנשים רבים בכל ארץ המערב".

[79] נימוק פסיכולוגי זה הוא של הרמב"ם. ראה רדב"ז שם שכתב: "ואין אנו יודעים הטעם". על כך שיהושע הרג את עכן על פי הודאת עצמו ודוד את הגר העמלקי, מעיר הרמב"ם שזו "הוראת שעה או דין מלכות היה" (שם).

כמו כן, אין בית הדין רשאי לסמוך על עדותם של אנשים בלתי יציבים מבחינה נפשית, כיוון שליקוי נפשי אורגאני עלול להפריע להם לפעול על פי שיקול דעת ראציונאלי, ולפיכך אינם אחראים למעשיהם. הרמב״ם מדגיש שלא מדובר רק ״בשוטה שהוא מהלך ערום ומשבר כלים וזורק אבנים בלבד, אלא כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת **דעתו משובשת** תמיד בדבר מן הדברים״ (הלכות עדות ט, ז). הרמב״ם מביא דוגמאות להתנהגויות מוזרות המחשידות באי יציבות נפשית, אך משאיר כר נרחב לשיקול דעתו של הדיין החייב להיות בקי בתורת הנפש,[80] כדי להחליט בכל מקרה אם אכן מדובר בסימפטומים של מחלת נפש:

> הפתאים ביותר, שאינן מכירין דברים הסותרין זה את זה, ולא יבינו ענייני הדבר כדרך שמבינין שאר עם הארץ, וכן המבוהלין והנחפזין בדעתן והמשתגעין בדעתם ביותר - הרי כל אלו בכלל השוטים, ודבר זה **לפי מה שיראה הדיין**, שאי אפשר לכוון בדעות בכתב (שם, ט).

מניסיונו כרופא הגוף והנפש למד הרמב״ם, כי יש הרבה מצבים ביולוגיים ופסיכולוגיים המשפיעים על המוח. לכן צריך לבחון כל מקרה לגופו, מתוך מגוון רחב של אמות מידה המאפשרות דיאגנוזה שונה של המצב הנפשי.[81]

הצורך להתחשב בסיטואציה הנפשית שהאדם נתון בה, מאלצת את הרמב״ם להתפשר ולפסוק לפעמים בניגוד להשקפת עולמו. כך למשל, בעניין העוסקים **בלחשים ובקמעות** שהוא מגנה אותם בחריפות, וקובע שהם בכלל ״הכופרים בתורה״. עם אלה נמנים גם ״הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה... וכן הקורא על התינוק שלא יבעת, והמניח ספר תורה או תפילין על הקטן בשביל שיישן״ (הלכות עבודה זרה יא, יב[טו]). אולם באותו פרק עצמו פוסק הרמב״ם מתוך שיקולים פסיכולוגיים שאינם מופיעים במקורות התלמודיים, שמותר ללחוש על המכה של מי שנשכו עקרב או נחש ואפילו בשבת, ״אף על פי **שאין הדבר מועיל** כלום; הואיל ומסוכן הוא, התירו לו כדי **שלא תיטרף דעתו** עליו״ (שם, יב).

כרופא הגוף והנפש, הרמב״ם מודע לסכנה הגופנית של הרעלת נחש או עקרב, העלולה לעורר תגובות **רגשיות** חריפות אצל הנפגע ולערער את נפשו עד כדי טירוף. במצב זה יש לנהוג כמו בכל מקרי פיקוח נפש ולתת לנפגע סעד רפואי ונפשי גם בדברים האסורים על פי כללי ההלכה. מובן שהלוחש עצמו אינו מקבל היתר גורף להשתמש בשיטה זו בכל עת שירצה, שהרי ״אין הדבר מועיל כלום״; אולם הואיל

---

[80] ראה לעיל, פרק ראשון, סעיף ג׳.

[81] ראה בעניין זה קרנצלר, עמ׳ 49-52.

ולנשוך עצמו **נדמה** שיש בה תועלת, מותר ללחוש לו כדי לעודד את רוחו ולהקל עליו את ההתמודדות עם הטראומה הנפשית הפוקדת אותו.

על הבנת הרמב״ם ועל ניסיונו ברפואת הנפש והתחשבותו ההלכתית במצבו הפסיכולוגי של האדם, אנו למדים מפירושו למשנה במסכת שבת ה, ב, הפוטרת מעונש את ״המכבה את הנר [בשבת]... מפני רוח רעה״:

> ״רוח רעה״ קורין לכל מיני ״אלמאלנכ׳וליאת״. ויש מהן שהחולה בורח ויוצא מגדרו כשרואה אור או כשהוא נמצא בין בני אדם, וימצא נחת ותשקוט נפשו בחושך ובבדידות ובמקומות השוממין, וזה מצוי הרבה בבעלי המרה.[82]

דוגמה מאלפת אחרת, שיש בה גם התחשבות בטראומה נפשית שאדם מצוי בה, וגם חינוך ל״**מידות נעלות** אשר ראוי שיתנהגו בהן החסידים״,[83] היא המקרה של דין ״**יפת תואר**״. הרמב״ם ב״מורה״ (ח״ג מא, עמ׳ שעב) מנתח בפרוטרוט את השיקולים הפסיכולוגיים והחינוכיים המעוגנים ביסודה של פרשייה מיוחדת זו. הבה נתבונן בה:

התורה מתירה ליוצא למלחמה את ״יפת התואר״ מתוך התחשבות במצבו, ״**שגבר יצרו** עליו ואינו יכול להתאפק״; אבל היא מגבילה אותו שלא לפרוק תאוותו כבהמה בעודו בשדה הקרב, אלא ימתין עד שיביאה אל ביתו. גם אז הותר לו לקיים עמה יחסי אישות רק פעם אחת, ומכאן ואילך, במשך שלושים יום, עליו לכבוש יצרו ולאפשר לה ״להתאבל, להתנוול ולבכות״; בין כך ובין כך היא אולי תתגנה עליו וישלחה מעליו.[84] מכל מקום, יש לאפשר לה את תקופת הבכי והאבל כדי להשתחרר מן הטראומה הנפשית, ״כי לאבלים נחת בבכייתם ועוררות אבלם עד כלות כוחותיהם מלסבול אותו המאורע הנפשי״.

זאת ועוד, על מנת להקל את ההלם הנפשי שהיא נתונה בו, הותר לה באופן חריג, להמשיך ולקיים את פולחן דתה אפילו עבודה זרה, ״ואין מדברים עמה בענייני אמונה כל אותו הזמן״. לאחר תקופת ״ימי בכייה״, אם לא הצליח ״להחזירה

---

[82] השווה ל״איגרת תימן״, שם יש דיאגנוזה מדויקת על היותו של הטוען למשיחיות חולה נפש. לכן מציע הרמב״ם להצילו ממוות, כיוון שהוא אנוס, ואת הקהילה מזעם הגויים על ידי שיפרסמו את שטותו (קאפח, אגרות, עמ׳ נ-נג).

[83] מעניין למה מתכוון הרמב״ם בזה? האם לכך שהשוֹבֶה ״אשת יפת תואר״ ומתייחס אליה על פי התורה נקרא ״חסיד״, או שמא לגילויי הריסון, האצילות והחמלה כלפי חסר הישע, האופייניים לתכונות הנפש שניחן בהן ״החסיד״?

[84] ראה הלכות מלכים ח, ד[ז]. הרמב״ם מביא שם (הלכות ב-ט[יב]) את כל הדינים הקשורים ב״אשת יפת תואר״, אך אינו נכנס לשיקולים הפסיכולוגים הקשורים ליחס כלפיה.

לדיני התורה״, אסור לו להתעמר בה ולעשותה שפחה או למכור אותה אלא לשלחה לחופשי. יחס הומאני זה, המנוגד למקובל בצבאות העמים, נובע מתוך ש״התחשבה התורה בעצם הדבר שבא עליה, ואף על פי שהוא בעברה, כלומר בעודה גויה״. בסיכומו של דבר, המסר החינוכי המרכזי של התורה גם בפרשת ״יפת תואר״ הוא להקנות לנו ״מידות נעלות״.

התחשבות זו במצבו הנפשי של האדם הנדרשת מאתנו, טוען הרמב״ם ב״מורה״ (ח״ג לב), היא למעשה הדרך שמנהיג בה הבורא את עולמו, שהרי כל מצוותיו מכוונות ומותאמות להתחשב במציאות האנושית. הנה למשל, מצוות הקורבנות הן **תחבולה** אלהית לביעור התשוקה לעבודה זרה. רק טבעי הדבר שהעם היוצא ממצרים, עדיין איננו בשל מבחינה פסיכולוגית לאתגרים הרוחניים שהוא מייעד לו, כי הוא עדיין תחת ההשפעה של העבודה זרה שהורגל בה במשך שנים רבות: ״שאי אפשר לצאת מן הקצה אל הקצה בבת אחת, ולפיכך לא ייתכן כפי **טבע האדם**, שיעזוב כל מה **שהורגל** אליו בבת אחת״ (עמ׳ שמז).

משל למה הדבר דומה: לנביא שיקרא לא לעבוד את ה׳ בתפילה ושאר מצוות פולחניות אלא במחשבה בלבד; הרי ודאי שקריאה זו לא תתקבל עלינו מחמת ההרגל של הטבע האנושי לעבוד את האל באמצעות פעולות מעשיות. לפיכך הטאקטיקה הפסיכולוגית האלוהית מעדיפה דרכים חינוכיות עקיפות, המתקדמות בהדרגה ולא בקפיצות, והמותאמות למצבו הנפשי של האדם. גישה חינוכית זו הוכיחה את יעילותה, שהרי בסופו של התהליך ״הושג בניהול האלוהי הזה שנמחה העבודה זרה״ (שם, עמ׳ שמח).[85]

עתה מתעוררת שאלה פילוסופית קשה: כיצד מצווה האל על מעשים שאינם מטרה לעצמם? ״ומה מונע ממנו יתעלה לצוותנו **במטרה הראשונה**״ - איסור עבודה זרה - בלי להיזקק לתחבולה העקיפה של הקורבנות?

התשובה לכך, אומר הרמב״ם, כרוכה בשאלת ״הבחירה״ שהיא כאמור, חלק

---

[85] גישה שונה מגלה הרמב״ם ב״משנה תורה״. שם הוא רואה את עבודת הקורבנות כאחת מחוקות התורה שעליהן העולם עומד ואינו מזכיר כל סיבה היסטורית. ראה סוף הלכות מעילה ח, ח[ט]. ההבדל נעוץ, כאמור, במגמות השונות של החיבורים וקהל היעד שלהם. מוה״נ מיועד לתלמידי חכמים-פילוסופים; להם יש להבליט את הצד התבוני-פסיכולוגי של המצוות; ״משנה תורה״, לעומת זאת, מיועד גם לכלל ישראל, שיש לחנכם לקיים את המצווה כמות שהיא. אם כי ראינו, שגם ב״משנה תורה״ יש הערות המדגישות את הצד הפסיכולוגי-ראציונאלי של מספר מצוות. הערות כאלה מופיעות בעיקר בסופי עניינים; ראה למשל, בסוף הלכות ״מאכלות אסורות״, ״שמיטה ויובל״, ״תמורה״, ״טומאת צרעת״, ״טומאת אוכלין״, ״מקוואות״, ״מלכים״ ועוד.

אינטגראלי ממערכת החוקיות התבונית השולטת בבריאה כולה. הציווי ב"מטרה הראשונה" היה מתנגש עם **טבע אנושי** זה, ואין הקב"ה משנה את חוקיות הטבע אלא בדרך נס חד-פעמי ולפרק זמן מוגבל.[86] במקרה שלנו שינוי הטבע האנושי היה פוגע בעיקרון הבחירה החופשית ומערער את כל יסודות האמונה, כי אז "יהיו בטלים שליחת הנביאים וכל הציווי כולו" (עמ' שמט).[87]

הרמב"ם בוחר לבסס את השקפתו בעניין ההנהגה האלוהית על אירוע נוסף, שקרה באותו פרק זמן היסטורי של יציאת מצרים, והא-ל נוקט בו טאקטיקה חינוכית דומה. המקרא מספר ש"לא נָחָם אלהים דרך ארץ פלשתים" (שמות יג, יז), אף על פי שזו הדרך הקצרה להביא את בני ישראל אל יעדם, והוא העדיף את "דרך המדבר" הארוכה, בנימוק "פן יינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה" (שם). כשם שהתינוק "אינו יכול להתכלכל במזון היבש, לפיכך זומנו לו השדַיִם להולדת החלב, כדי שיתכלכל במזון לח קרוב למזג אבריו, עד שיתחזק ויתקשו אבריו לאט לאט **באופן מדורג**" (עמ' שמז); כך אומה, שזה עתה נולדה ויצאה מעבדות, עדיין אין לה היכולת הפיזית והנפשית להתמודד עם המלחמות, לפיכך "ניהלם ה' בעיכובם במדבר, עד **שנתאמצו נפשותיהם**" (עמ' שמט).

ושוב מתעוררת התמיהה: הכיצד הבורא הכול-יכול, עושה שיקולים טאקטיים

---

[86] בפירושו למשנת אבות ה, ה, מוכיח הרמב"ם מדברי חכמים, שכל הנסים נקבעו כבר בששת ימי בראשית. גם ב"מורה" (ח"ב כט, עמ' רל-רלא) ובמאמר "תחיית המתים" (קאפח, אגרות, עמ' צח-ק) הוא מתייחס בהרחבה לשאלת הנס, וקובע שאמנם הנס הוא חריגה מן הטבע, אך אינו סותר באופן מוחלט את חוקי הטבע. הוא מבסס דבריו על המדרש: "תנאים התנה הקב"ה... עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית" (בראשית רבה ה, ה); כלומר, יש כאן שילוב של הכרחיות ורצון אלוהי יחדיו. הנס שייך למערכת התבונית ולכוונה האלוהית שמטרתה לשמור על הסדר האידיאלי בעולם. הנס, אם כן, הוא **בלימה זמנית** של הטבע על מנת לשמור על **התמדתו**. כך ניתן להסביר את נס קריעת הים, מתן תורה ושאר הנסים. הרמב"ם משתדל להגביל את הנסים עד למינימום, מתוך מגמה לצמצם את הקונפליקט בין הנס לבין התיאור המקראי של הטבע כ"חוק נתן ולא יעבור" (תהילים קמח, ו); וכבר קבעו חז"ל: "עולם כמנהגו נוהג" (בבלי עבודה זרה, נד ע"ב).

[87] הרמב"ם מדגיש ב"הלכות תשובה" שעיקרון הבחירה מתחייב לא רק מבחינת התפיסה היהודית-דתית אלא גם מן הבחינה **הפילוסופית**: "ולא מפני קבלת הדת בלבד נדע דבר זה, אלא בראיות ברורות מדברי החכמה" (ה, ה[יב]). כך גם ב"שמונה פרקים" פ"ח (עמ' רסא): "דע שהדבר מוסכם הוא מתורתנו ופילוסופיית יון במה שאימתוהו הוכחות האמיתיות, שכל פעולות האדם מסורות בידו, אין עליו הכרח בהם". אכן, כך סבור גם אריסטו. השווה למשל: אתיקה ג, ה, 1113b, 3 ואילך, שם הוא אומר שלא רק בחקירה פילוסופית אנו מגיעים למסקנה, "שהפעולות... תיעשינה לפי בחירתנו ומרצוננו", אלא גם השכל הישר מחייב זאת: "על כך מעידים גם האזרחים לסוגיהם בחייהם הפרטיים וגם המחוקקים עצמם; שהרי הללו מענישים וגומלים רעה לכל עושי העוולה... ואלו את עושי המעשים הנאים הם מכבדים...".

"ביטחוניים" כאלה? הלא יכול הוא להובילם "דרך ארץ פלשתים" ו"לתת להם יכולת להתייצב במלחמות"? על כורחך, אומר הרמב"ם, שהאל התחשב **במצבם הנפשי** של יוצאי מצרים, ולכן העדיף את השינוי ההדרגתי על פני המעבר החד מקצה אחד של עבדות ושפלות לקצה השני של אומץ להילחם "עם ילידי הענק", שהיה דורש לשנות את הטבע האנושי:

> כי כשם שאין **בטבע האדם** שיגדל בשעבוד העבדות בחומר ובלבנים וכדומה להם, וישטוף ידיו לשעתו מלכלוכם ויילחם עם ילידי הענק מיד, כך אין בטבעו שיגדל על מינים רבים מאוד מן העבודות [הפולחניות] ומעשים רגילים שכבר נינוחו בהן הנפשות עד שנעשו כמושכל ראשון, ויעזוב את כולן בבת-אחת... (עמ' שמח).

המסקנה החינוכית המתבקשת מכאן היא - חברה אידיאלית היא חברה המתנהלת על ידי חיקוי דרכי ההנהגה של האל, ושבמסגרתה יש התחשבות במצבו הנפשי של הזולת, ושהיא אינה מונעת משיקולים אנוכיים של נוחיות, כדאיות זמנית וקיצורי דרך.

הדברים מכוונים בעיקר **למנהיג הרוחני ולמחנך**, האחראים לעיצוב אישיותו של התלמיד ובסופו של דבר של החברה כולה, בהקניית ערכים מוסריים ואינטלקטואליים; כי כשם שהאל הנחה את האומה הצעירה תוך התחשבות זהירה ביכולות הנפשיות שלה, כך צריך המחנך להכיר היטב כל תלמיד ולחדור לעומק נפשו. אסור למורה לקפוא על שמריו ולנהוג על פי כללים חינוכיים ודידאקטיים מקובעים. הצלחתו בהשגת היעדים המוסריים והאינטלקטואליים של תלמידיו תלויה במידת **הגמישות** הפדגוגית שלו וליכולתו להתאים את השיטות החינוכיות והלימודיות למציאות המשתנה. לא הרי שיטות הוראה וגישה פדגוגית בכיתה מסוימת, כהרי שיטה זו שבכיתה אחרת; ולא הרי המתודיקה החינוכית שיש לנקוט לגיל הרך, כהרי זו ההולמת נערים מתבגרים. לכל שכבת גיל יש מבנה נפשי אופייני, ועל המחנך ללמוד אותו היטב וליישם בו את שיטות ההוראה והחינוך המתאימות.

מחנך אידיאלי אינו מצמצם את החינוך המוסרי בסיגול דרכי התנהגות מקובעות והנחשבות לטובות מבחינה אבסולוטית, או נראות רצויות בשלב מסוים של התפתחות הילד. הוא משקיע מאמץ רגשי ואינטלקטואלי כדי למצוא נתיבים הולמים, המביאים בחשבון את נתוני המציאות העכשווית ואת האפקט שיהיה להם על אופיים והתנהגותם העתידה של החניכים; כי מה שמתאים לתקופה או לנתונים מסוימים, אינו בהכרח יפה לעידן שונה או למציאות אחרת. קוצרו

של דבר: למחנך המכלכל מעשיו בגמישות ובתבונה, יש סיכוי רב יותר להצליח בהקניית כלים מוסריים ואינטלקטואליים, המאפשרים התמודדות הארמונית ארוכת טווח במציאות הקיומית רבת התהפוכות.

הדרכה מעשית ברוח גישה חינוכית מתחשבת זו, יש לרמב"ם בהקשר לקבלת **הגר**: אחרי שבית הדין השתכנע בכנות רצונו לקבל עליו את היהדות ללא אינטרסים צדדיים, מציע הרמב"ם שלא להכביד עליו יתר על המידה בקיום המצוות, אלא להרגילו באופן **הדרגתי** ב"מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות, ואין מאריכין בדבר זה" (הלכות איסורי ביאה יד, ב). דרישות מופרזות בשלבי החינוך המוקדמים של הגר, סבור הרמב"ם, עלולות להחטיא את המטרה, "שמא יגרום לטורדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה, **שבתחילה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון רכים**" (שם).[88] המלצה פדגוגית זו יפה כוחה לכל שלבי החינוך וההוראה, הן בין כותלי בית הספר והן במסגרת הקהילתית הרחבה.

ו. חשיפה לגירויים שליליים גוררת התנהגות בלתי מוסרית

הרמב"ם, כאמור, מבקש להנחות את האדם לווסת דחפים טבעיים בהתאם להכוונה של השכל, כדי למונעו מהשתעבדות והתמכרות ליצרים בלתי מרוסנים. לשם כך הוא מרבה בשכנוע ובהדרכה פסיכולוגית מעשית למיתון יצרים ועידונם. הנה כבר ראינו שלגבי אחד הדחפים החזקים ביותר - יצר המין[89] - הרמב"ם מעדיף שלא יעמיד אדם עצמו מלכתחילה בניסיון על ידי חשיפה לגירויים. אלה עלולים לגרור אותו לתגובות בלתי מוסריות, לפיכך **יתרחק** "מן השחוק ומן השכרות ומדברי עגבים, שאלו **גורמין** גדולים הן [לעריות]" (הלכות איסורי ביאה כב, כא). פעמים שהגירויים הם כה חזקים, עד שהחשיפה בפניהם אינה מאפשרת שיקול דעת מוסרי; כי כ"שהרצון" הראציונאלי אינו דומינאנטי, קשה לעמוד בפני עוצמת התאווה ש"הרצון" הלא ראציונאלי כופה עליו.

אמצעי הגנה בטוח מפני השפעות שליליות טמון בהעסקת המחשבה בתכנים

---

88 השווה להדרכה הפדאגוגית שנותן הרמב"ם למחנך בהלכות דעות ב, ה[יא]: "וילמד לתלמידים **בשובה ונחת**, בלא צעקה, בלא אריכות לשון". דברים דומים גם בהלכות תלמוד תורה ד, ד[ו]. הרמב"ם גם אוסר על האב להכביד עולו על בניו, כי הוא עלול להשיג מטרה הפוכה ו"יביאם לידי מכשול" (הלכות ממרים ו, ח[יא]). מאותה סיבה הוא אוסר שם על האב להכות את בנו הגדול, והעושה זאת מנדין אותו, "שהרי הוא עובר על 'ולפני עיור לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד)" (שם, ט).

89 ראה לעיל, פרק רביעי, סעיף ו'.

רוחניים, ו״ירגיל עצמו בקדושה יתרה **ובמחשבה טהורה** ובדעה נכונה כדי להינצל מהן״ (שם, כב, יז-יח). התמקדות רוחנית ועיסוקים אינטלקטואליים אינם מניחים לב פנוי לגירויים בלתי מוסריים, לפיכך ״יפנה [אדם] עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה; שאין מחשבת עריות [או כל תאווה] מתגברת אלא **בלב פנוי מן החכמה**״ (שם).

הרמב״ם אינו מסתפק, אפוא, בטיפוח הרגלים המכוונים אל העשייה הטובה, אלא דורש הוא לשלב בהם תוכן רוחני והרגלים המכוונים אל **חיי העיון**. זה מאפשר רענון מתמיד של חיי המעשה, הבחנה אמיתית בין הטוב ובין הרע וביטול כוחו ההרסני של ההרגל המגונה. אי העסקת המחשבה בעניינים רוחניים מותירה חלל בנפש האדם, מאפשרת את התגברות ה״חומר״ על ״הצורה״ וגם **להרהורי עבירה**, שהם המניעים בסופו של דבר את מעשה העבירה.

כך למשל, מסביר הרמב״ם את איסור ״**לא תתאוה**״ (דברים ה, כא), הנובע מחוסר שליטה בגירויים שליליים ומוביל לעבירה חמורה יותר של ״**לא תחמוד**״ (שמות כ, יג). ה״תאווה״ היא הרהור עבירה בתחום ה״רצון״ בלבד, עדיין ללא כוונת תגובה מעשית וביצוע של הכוח ״המתעורר״; ה״חימוד״, לעומת זאת, שהוא תוצאה ישירה של ה״תאווה״, כולל כבר החלטת ביצוע של הכוח ״המתעורר״.

לכאורה יכול אדם לטעון: וכי מה פגם יש ב״תאווה״, הרי אין בה כמו ב״נטירה״,[90] כל מעשה הפוגע בזולת? הוא הדין לגבי ה״חימוד״, כי הפעולה שלו מתבצעת בצורה לגאלית על ידי נתינת תמורה מלאה עבור החפץ שהוא חמד. עם כל זה נחשבת התנהגות זו כעבירה, הואיל והתורה דורשת מאתנו לא רק את המעשה הטוב אלא גם את הכוונה הטהורה.[91] הרגלי עבירה ״פעוטים״, שראשיתם בהרהורים בלבד, מחזקים בנפש מידות מגונות, כמו יצר הרכושנות, עד שהאדם לא יוכל לכבוש את יצרו מלמלא את תאוותו, וסופו שיבוא לידי העבירה החמורה של ״לא תגזול״ (ויקרא יט, יג).

ניתוח פסיכולוגי מעמיק של התופעה מביא הרמב״ם ב״ספר המצוות״:

> האזהרה שהוזהרנו מלתלות מחשבותינו בכך שימצא חן בעינינו רכוש זולתנו ונשגה בו, לפי שזה יביא לידי **עשיית תחבולה** לרכישתו... ופירוש דבר זה, שאם ראה דבר נאה אצל אחיו, אם השליט מחשבתו עליו ונתאווה לו... ותתחזק בו אהבת אותו הדבר עד שיעשה תחבולה

---

[90] ראה לעיל, סעיף ז׳.

[91] השווה ״אתיקה״, ב, ד, 1105א, 29 ואילך, שם אומר אריסטו, שאין להסתפק במעשה הטוב אלא לעשותו ״תוך ידיעה... ושהוא רוצה בהן... ומתוך דעה יציבה״.

> להשיגו, ולא יחדל מלשדלו ולהכביד עליו למוכרו או להחליפו... ואם נמנע מלמכור ולקבל חליפין... הרי הוא **לוקחו בחוזקה** ובעל כורחו מחמת התחזקות אהבת אותו הדבר **בנפשו** (לא תעשה, רסו).

הרמב"ם מזהיר מפני זלזול ב"קטנות" אלה, כי הניסיון מלמד ש"עבירה גוררת עבירה", ובסופה של ההידרדרות המוסרית עלולה הנפש לרדת לשפל חייתי ולשפיכות דמים, כפי שקרה לאחאב אשר חמד את נחלת נבות היזרעאלי (מלכים א, כא). הרמב"ם מזהיר כי "**התאווה** מביאה לידי **חימוד**, והחימוד לידי **גזל**... ואם עמדו הבעלים בפניו להציל ממונם או מנעוהו מלגזול, יבוא לידי **שפיכות דמים**. צא ולמד ממעשה אחאב ונבות" (הלכות גזלה ואבדה א, יא).

מסיבות דומות מצווה התורה להתרחק מ"חוקות הגויים" ולא להידמות להם, כדי שנימנע מחברתם וממנהגיהם השליליים, ולא ניסחף לאימוץ מידותיהם והשקפותיהם, "אלא יהיה הישראלי מובדל מהם וידוע במלבושיו ובשאר מעשיו, כמו שהוא מובדל מהם **במדעו** (=ידיעת ה') **ובדעותיו** (=מידותיו)" (הלכות עבודה זרה יא, א).[92]

מאחר שההשפעה של החברה הלא יהודית הייתה כה חזקה אף על חלק מחכמי ישראל (כמו בעניין האסטרולוגיה), נאלץ הרמב"ם להוסיף לרשימת "חוקות הגויים" שהתורה הזהירה מפניהם, גם דברי שכנוע ואף דברי תוכחה קשים; כי ההימשכות אחר "דברי שקר וכזב" מובילה בהכרח לנטישת "דרכי האמת". הבה נתבונן בדבריו:

> ודברים אלו [ניחוש, כישוף, לחשים וכדו'] כולן דברי **שקר וכזב** הן, והן שהטעו בהן עובדי עבודה זרה הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהו אחריהן. ואין ראוי לישראל, שהם חכמים מחוכמים להימשך בהבלים האלו... שנמשכו בהן חסרי הדעת **ונטשו כל דרכי האמת בגללן**... (שם, כ-כא).[93]

---

[92] השווה ל"ספר המצוות": "שהוזהרנו מללכת בעקבות הכופרים ומלנהוג במנהגותיהם, כגון תרטיות וקרקסיות ואסתטריות... כל זה הרחקה מהם וגינוי לכל מנהגותיהם" (לא תעשה, ל).

[93] והשווה ביקורתו החריפה של הרמב"ם בפירוש המשנה (עבודה זרה ד, ז) על חלק מחכמי ישראל שנהו אחר האסטרולוגיה העכו"מית והאמינו בה, ועל ידי כך "המרו את התורה במה שהם מאמינים באמיתתם"; הובא לעיל, פרק חמישי, סעיף ו'. וראה שם גם בהערה 50, על ההבחנה בין ההמון, שהרמב"ם אוסר עליהם לקרוא בספרי העבודה זרה מחשש שמא ייחשפו להשפעתם, לבין החכמים, שעליהם להכירה ולשרש את תופעותיה.

על אף האמור, מחייב הרמב"ם לקיים יחסי שכנות הוגנים עם הגויים, "לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום" (הלכות מלכים ומלחמות י, יב[טז]). מכל מקום, צריך לשמור על דיסטאנס ולא להפריז ביחסי רעות עמם, כגון "להיכנס לביתו של נוכרי ביום אידו (=חגו) לתת לו שלום, ואם מצאו בשוק נותן לו שלום בשפה רפה וכובד ראש..." (הלכות עבודה זרה י, ה[ז]).[94]

לאחר שהבאנו דוגמאות להרחקה מפני השפעות שליליות מתחום "ההשקפות, המעשים והמידות" ("ספר המצוות", הכלל התשיעי, עמ' לב), נביא דוגמה גם לסייגים שיש לאמץ מתחום **הדיבור**, המוזכר באותו הקשר:

הרמב"ם בסוף "הלכות טומאת צרעת" (טז, י[טז]) ממליץ "למי שרצה לכוון אורחותיו", שלא להיחשף לדברי הליצנות של "הרשעים הטיפשים", על מנת לא להיתפס ברשתם וסכלותם שסופה הידרדרות מוסרית והשקפתית.[95] "מושב הלצים" מתחיל בדרך כלל "רק" ב"דברי הבאי" פעוטים, אבל מתוך כך "באין לספר בגנות הצדיקים", ואחר כך הם מטילים דופי "בדברי הנביאים". בסופו של דבר הלצים "באין לדבר באלהים וכופרין בעיקר". לפיכך ישתדל אדם תמיד לחבור רק ל"כשרי ישראל וצדיקיהם", לפי ששיחתם נאה ואינה אלא "בדברי תורה ודברי חכמה" (שם, שם).

יא. תכלית המצוות - "לתקן הדעות וליישר המעשים"

לחוק הפורמאלי התורני יש, לדעת הרמב"ם, פנימיות וכוונות פילוסופיות-מוסריות. מגמת התורה במצוות, כולל אלה שלכאורה אינן ראציונאליות, אינה

---

94 וראה עוד בעניין זה אצל רפל, הרמב"ם, עמ' 106 ואילך, המבחין ביחס אמביוולנטי של הרמב"ם כלפי הגויים. מצד אחד, הוא שולל את תרבותם לחלוטין, אפילו זו שאינה קשורה לעבודה זרה, ואף מקצין יותר מן המקורות התלמודיים בגינוי תכונותיהם השליליות, כמו "אכזרים", "פרוצים בעריות" וכדו'. מאידך גיסא, הוא מחייב יחס הוגן כלפיהם. וראה עוד בהמשך בעניין זה.

95 השווה ל"שמונה פרקים" פ"ד (עמ' רנג), שם מתוארת התנהגותם של "החסידים"; כאשר חששו מחברת הרשעים, הם ברחו למדברות, "מקום שאין שם אדם רע". ובפירושו לאבות א, ז, הוא אומר: "שהמגרעות נקנות בהתערבות עם הרשעים". באיגרת תימן (קאפח, אגרות, עמ' ל) הוא ממליץ לברוח למדברות וליערות: "ואל יחוסו על הפרידה מן הקרובים ולא על אובדן רכוש", ובלבד שלא יפלו ברשתם של המנסים לשמדם. כך ב"איגרת השמד" (קאפח, אגרות, עמ' קיט): "ילך למקום שהוא יכול להעמיד דתו ולקיים תורתו בלא אונס ובלא פחד...".

קיום שטחי-פולחני, אלא לסייע לאדם **בשכלול מידותיו והתנהגותו המוסרית**, על מנת לאפשר לו תנאים אופטימאליים להתעלות רוחנית. בשום פנים אין תכליתן של המצוות לספק צרכים גופניים, אלא להעניק כלים שמיימיים לתרבות מוסרית ואינטלקטואלית. כך למשל, מצוות ציצית, תפילין ומזוזה, אינן באות להגן על הגוף כאמונת ההמון. מגמתן החינוכית היא להזכיר את נוכחות האל כדי לסייע בניהול חיים מוסריים; ש"הרי יש לו מזכירין רבים, והן הן **המלאכים שמצילין אותו מלחטוא**" (הלכות מזוזה ו, יג[יד]).

התורה מודעת לאי יציבותם הנפשית של בני אנוש ולנטיותיהם היצריות-אנוכיות, לפיכך היא מנווטת את היצרים הטבעיים לאפיקים חיוביים, ומספקת כלים מתאימים להתמודדות עם נטיות נפשיות חלשות בכל תחומי החיים: "בהשקפות ובמעשים ובמידות ובדיבור" ("ספר המצוות", הכלל התשיעי, עמ' לב). הרמב"ם מדגיש מגמה חינוכית זו של כל מצוות התורה לעיתים קרובות.[96] כך גם במשפט הבא מן ה"מורה": "שכל מצווה... היא למתן **השקפה** נכונה, או לסילוק השקפה רעה, או למתן חוק וצדק, או לסילוק עוול, או להדריך **במידה נעלה**, או להזהיר **ממידה רעה**..." (ח"ג לא, עמ' שמו).

דוגמה מאלפת לכך, שהתורה יורדת לסוף דעתו של האדם ומכוונת לשרש תכונות אגואיסטיות מנפשו, מוצא הרמב"ם במצוות ה"תמורה": התורה קונסת את הממיר דבר הקדש ב"והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" (ויקרא כז, י), וכן את הפודה דבר שהקדיש ב"ויסף חמישית ערכך עליו" (שם כז, טו). הקנס המוטל על הממיר "טוב ברע" - מובן וצודק, אבל אין זה ברור מדוע הממיר "רע בטוב" נקנס, הרי עשה מעשה אצילי?! הוא הדין למי שפדה בתמורה מלאה דבר שהקדיש; מדוע הוא צריך לשלם תוספת של חומש?

בנימוקים להטלת קנסות אלה מוצא הרמב"ם שיקולים פסיכולוגיים דקים וחדירה עמוקה לצפונות לבו של האדם ולחולשותיו היצריות:

> ייראה לי[97]... **ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע**; שטבעו של האדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו, ואף על פי שנדר והקדיש, אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משוויו; אמרה

---

96 ראה למשל, שמונה פרקים פ"ד; מוה"נ, ח"ג יז, לג, לה, לט, מח; הנהגת הבריאות, עמ' 59 ועוד.

97 "ייראה לי" - הקדמה אופיינית לרעיון של עצמו, שאינו מבוסס על המקורות התלמודיים. על נושא זה כתב בהרחבה, לוינגר, מחשבה, נספח 3: "דינים שהרמב"ם מסמן אותם כנובעים מדעתו הוא", עמ' 210-219.

> תורה: אם פדה לעצמו, יוסיף חומש; וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף - שמא יחזור בו, וכיון שאינו יכול לפדותה, יחליפנה בפחות ממנה; ואם תיתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע, ויאמר: "טוב הוא". לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף וקנסו... (הלכות תמורה ד, טו-יז).

מכאן ראיה נוספת למגמות החינוכיות מרחיקות הראות, כי "**רוב דיני התורה אינם אלא עצות מרחוק מגדול העצה, לתקן הדעות ולייישר המעשים**..." (שם).[98] הואיל והרכושנות והנטייה הטבעית לאנוכיות הן מן היצרים החזקים ביותר שהאדם מתקשה להתמודד עמן, מרבה התורה במצוות שיש בהן כדי לסייע לו לרסנם ולהגביל את רכישת הנכסים רק כדי צורכו: "שיוציאנו [את הממון] בדברים הנעלים, ושיהיה מצוי לקיום גופו והתמדת מציאותו, כדי שישיג וידע את ה'" (שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנז).[99]

חלק ממצוות התורה מעודדות הידור מצווה וכוונתן בזה לחנך **לנדיבות** ורוחב לב, ככל שיד האדם משגת. כך למשל, מצווה אדם לא להסתפק בהבאת קורבן שאין בו פסול, אלא ישתדל להביא מן המשובח ביותר. הוא הדין לגבי בניין בית-תפילה, נתינת צדקה או תרומה להקדש:

> הרוצה **לזכות**,[100] יכוף יצרו הרע **וירחיב ידו** ויביא קורבנו מן היפה, המשובח ביותר שבאותו המין... והוא הדין בכל דבר שהוא לשם האל הטוב, שיהיה מן הנאה, הטוב: אם בנה בית-תפילה, יהיה נאה מבית ישיבתו; האכיל רעב, יאכיל מן הטוב והמתוק בשולחנו; כיסה ערום, יכסה מן היפה שבכסותו; הקדיש דבר, יקדיש מן היפה שבנכסיו... (הלכות איסורי מזבח ז, יד-טו).[101]

---

98 השווה לשמונה פרקים פ"ד: "שהתורה לא אסרה מה שאסרה וציותה מה שציותה, כי אם מסיבה [חינוכית] זו... התבונן ברוב המצוות, תמצא **שכולן מכשירות את כוחות הנפש**..." (עמ' רנד).

99 השווה להלכות דעות ג, ב[ה]: "צריך אדם שיכווין מעשיו כולם לידע את השם... כשישא ויתן או יעשה מלאכה ליטול שכר, לא יהיה בלבו קיבוץ ממון בלבד, אלא יעשה דברים הללו כדי שימצא דברים שהגוף צריך להן...". וראה דבריו ב"מורה", ח"ג נד (עמ' תיד) על "ארבע השלמויות", שם הוא מגדיר את "שלמות הרכוש": "הגרועה שבהן... ורוב ההנאות בה - דמיון מוחלט".

100 ה"זכות" היא ברכישת תכונות נפשיות מעודנות כתוצאה מקיום המצווה בהידור וביד רחבה. אולי גם במשמעות "זיכוך" הנפש, ואולי כוונת הרמב"ם לשתי המשמעויות יחד.

101 השווה גם לפירושו למשנת מנחות ח, ה, בעניין "מצווה מן המובחר".

מגמה פסיכולוגית-חינוכית מוצא הרמב"ם גם במצוות "**לא תקלל חרש**" (ויקרא יט, יד). לכאורה אין החרש ניזוק מן הקללה וזו אף אינה גורמת לו כל צער. אלא שהחכמה האלוהית מעוניינת באמצעות חוקיה, לא רק למנוע פגיעה בזולת אלא אף לחנך את האדם לבל יפגום את תכונות נפשו על ידי השתעבדות ליצרים, כמו נקמה וכעס: "לפי שאין התורה מביטה על מצב **המתחרף** בלבד, אלא הביטה גם על מצב המחרף, שהוא הוזהר שלא יעורר נפשו לנקמה ולא ירגילנה לכעוס" (ספר המצוות, לא תעשה, שיז).

בניתוח התופעה הפסיכולוגית של הנקמה, מסביר הרמב"ם, שרמת יצר הנקמה משתנה בהתאם לרמת הנזק שנקבע בדמיונו של הנוקם. פעמים שההתעוררות לנקמה היא קלה ויסתפק האדם בקללה בלבד כדי לשכך את יצרו, אולם כשתחושת הפגיעה גדולה יותר, כן גובר יצר הנקם ואין האדם מגיע לידי סיפוק יצרו אלא לאחר פגיעה ברכוש זולתו או אף פגיעה בגופו. במקרים הקשים עלול הדבר להסתיים אף בחיסול פיזי של היריב. כדי למנוע הידרדרות לאלימות, יש לחנך את האדם למשול ברוחו ולעקור מן השורש מידות מגונות, כמו הכעס, הנטירה ורגשות הנקם, כבר בשלבים המוקדמים של חייו.

פעמים שהרמב"ם סוטה מן הנושא שהוא עוסק בו, ומנצל את ההקשר האסוציאטיבי כדי להרחיב את הדיבור בחינוך האדם למשול ברוחו. כך בפירושו למשנה, כשהוא עוסק בנושא טומאה וטהרה של מטבעות מסוימים, הוא מוצא לנכון להזהיר על אונאת הגויים - תופעה שכנראה פשטה בקרב החברה היהודית אף אצל המקפידים במצוות - משום שמעבר לאיסור תורה וחילול השם שיש בהתנהגות זו, היא פוגמת את הנפש ומקנה "תכונות רעות על ידי כל המעשים הרעים הללו":

> **הואיל ונתגלגלו הדברים** לעניין זה... כי זה שחושבים המוני בני אדם ואפילו יחידיהם, כי ההטעיות שכאלה מותרות עם הגויים - אינו נכון ודעה **בלתי נכונה**... וכך אינן מותרין האונאות והתחבולות ומיני המרמה והזיוף עם הגויים. אמרו, עליהם השלום: "אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו **דעת הגוי**" (בבלי חולין, צד ע"א), וכל שכן אם יהא תלוי בכך חילול השם, שאז יהיה העוון חמור יותר... וכבר חרגנו ממטרתנו כאן, אבל הערנו ממה שאין ראוי להתעלם ממנו (כלים יב, ז).[102]

[102] כך בהלכות דעות ב, ו: "ואסור לגנוב דעת הבריות **ואפילו דעת הנכרי**... ואפילו מילה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת - אסור". וכן בהלכות מכירה יח, א: "אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב את דעתם, ואחד גוי ואחד ישראל שווים בדבר זה... ואפילו לגנוב דעת הבריות בדברים - אסור". וראה גם הלכות גזילה א, ב, על איסור גזל הנכרי ועושקו.

הרמב״ם מדגיש במשנתו החינוכית, שהחוקה האלוהית שהיא ״חוקים ומשפטים צדיקים״ (דברים ד, ח), אינה דוגלת בחוקי **אפליה** גזעניים או מעמדיים, אלא מחייבת לתת יחס הוגן לכל אדם באשר הוא.

פיתוי חזק ליחס מתנשא ומשפיל קיים אצל האדון כלפי **עבדו העברי**, המייצג את שולי החברה הישראלית. לפיכך מזהירה התורה שלא לעבוד בו ״עבודת פרך״, כלומר, ״עבודה שאין לה קצבה, או עבודה שאינו צריך לה״ (הלכות עבדים א, ו[ח]), שכל כוונת האדון בה להעבידו בתעסוקת סרק כדי שלא יתבטל. כמו כן אסור לאדון להשפיל את עבדו ״ולהעבידו בדברים בזויים... כגון שיוליך אחריו כליו לבית המרחץ״ (שם, ז[יב]).

הרמב״ם מוסיף משלו את השיקולים הפסיכולוגיים העומדים מאחורי הלכות אלה, המחייבות רגישות מיוחדת למצבו הנפשי של החלש, ושאינן מוזכרות במקור התלמודי. הוא מעיר, שכל ההגבלות האלה של עבודות בזויות אינן חלות על ישראלי בן-חורין אלא על העבד בלבד: ״מפני **שנפשו שפלה** במכירה. אבל **ישראל שלא נמכר**, מותר להשתמש בו כעבד, שהרי אינו עושה מלאכה זו אלא ברצונו ומדעת עצמו״ (שם).[103]

גם **העבד הכנעני**, הנמצא בתחתית הסולם החברתי, זכאי לרחמים וליחס עדין ומתחשב ברגשותיו האנושיים מעבר לדרישות החוק היבש. לפיכך אסור להעבידו בפרך, ״אף על פי שהדין כך, **מידת חסידות ודרכי החכמה** שיהיה האדם רחמן ורודף צדק״ (הלכות עבדים ט, ח[יב]). ולא די שאסור להכביד עולו עליו, אלא חייב האדון לגלות כלפיו רוחב לב, ״ויאכילהו מכל מאכלו ומכל משקהו... ומקדימין מזון העבדים על מזון עצמם״ (שם).

הרמב״ם מבין כי דרישות אלה הן ניגוד מוחלט ליצרים האנושיים החזקים של שלטון ושררה, במיוחד כלפי העבדים עלובי הנפש, כפי שהיה רווח באותם ימים בקרב העמים. לפיכך הוא מסכם את ההלכות הקשורות ל״עבדים״ בדברי כיבושין ושבח לעם ישראל אשר זכה בחוקה, המחנכת למידות מוסריות ולהתנהגות נאצלת, שהיא פועל יוצא של חובת חיקוי דרכי ההנהגה של האל בעולמו:

> לא ירבה עליו [על העבד] צעקה וכעס, אלא ידבר עמו בנחת וישמע טענותיו... [כי] אין האכזריות מצויה אלא בגויים הערלים. אבל זרעו של אברהם אבינו - והם ישראל, שהשפיע להם הקדוש ברוך

---

[103] וראה שם בהלכה ו את השגת הראב״ד, על שהרמב״ם ״מפריז״ בהגנה על העבד מעבר לדרישות המקור התלמודי.

> הוא טובות התורה וציווים בחוקים ומשפטים צדיקים - רחמנים הם על הכל; וכן במידותיו של הקב"ה שציוונו **להידמות בהם**... (שם, [יג-יד]).

הנה נתברר, כי התורה אינה רק מערכת חוקים פוליטיים-חברתיים, אלא שיטה תראפויטית הדואגת לשלמותם הנפשית-אתית של הפרט ושל הכלל כאחד.

סיכום

הרמב"ם רואה בכוח "המתעורר" את היעד המרכזי לטיפוח חינוכי-פסיכולוגי, הואיל והוא מעין "**מניע ראשון**", האחראי להתנהגותו המוסרית של האדם וליחסי הגומלין שלו עם סביבתו. הוא מאמץ את התיאוריה האריסטוטלית האומרת, כי אופי תגובותיו של הכוח "המתעורר" נקבעות כתוצאה מסוג "הרצון" שנוצר עקב אינטראקציה בין הכוח "המתעורר" ובין מקור ההכרה המספק לו את מושא הגירוי. מקור הכרה תחושתי או דמיוני, עלול ליצור "רצון" לא ראציונאלי בניגוד למקור ההכרה השכלי.

בדרישתו האולטימאטיבית של הרמב"ם "לשעבד את כל כוחות הנפש על פי המחשבה", הוא שואף לחנך את האדם להתנהגות מוסרית, שקולה ותמידית. עם זאת, הוא אינו מתעלם ממגבלות "הרצון" האנושי, שיש בו הכרחיות מותנה ואינו אוטונומי טהור, עקב "מעכבים" או "מאורעות" שמחוצה לו.

משנתו הפסיכולוגית-חינוכית של הרמב"ם כוללת גם הצעות פדגוגיות מעשיות, המנחות את האדם להתנהגות אידיאלית. הרמב"ם אינו מסתפק בהטפה תיאורטית, אלא אם כן היא משולבת בחינוך אינטנסיבי לעיצוב התיאבון (apetitus) הרוחני של התלמיד, באמצעות הרגלים טובים ומאוזנים. כאריסטו כך הרמב"ם סבור שהאדם לא נולד עם תכונות מעוצבות; אלה נקנות לו בהדרגה, עם התפתחותו ובהשפעת הסביבה הקרובה אליו. בראשיתו יש לאדם רק נטיות מוּלדות, שניתן לעדנן ולשכללן בדרכים חינוכיות נכונות עד להפיכתן לתכונות נפש מוצקות.

בעקבות אריסטו סבור גם הרמב"ם, שההתנהגות האידיאלית היא זו הממוצעת, הנובעת מתכונות נפש מאוזנות; אך בעוד אריסטו מתלבט בקביעה מדויקת של האמצע האידיאלי, סבור הרמב"ם כי חוקי התורה, שהם "חוקים ומשפטים צדיקים", הם "דרך ה' הבינונית והישרה" ביותר. לכל המצוות יש מגמות **חינוכיות** - לשכלל את **השקפותיו של האדם**, את **מידותיו ואת התנהגותו** המוסרית, על מנת לאפשר לו תנאים אופטימאליים לחיי עיון. כל מצווה מבוססת על שיקולים פסיכולוגיים דקים, המתחשבים בחולשותיו של האדם ומנווטות את יצריו הטבעיים לאפיקים חיוביים מאוזנים.

כמו ברפואת הגוף כך בחינוך וברפואת הנפש, מעדיף הרמב"ם את הטיפול המונע; וכשם שהאדם מצווה להישמר מפני פגיעה בבריאות גופו, כך עליו להימנע מפני חשיפה לגירויים שליליים העלולים לגרור תגובות אינסטינקטיביות ולא שקולות של "הרצון" הלא ראציונאלי.

אף על פי שהרמב״ם מקבל עקרונית את תורת האמצע האריסטוטלית, ניכרת אצלו נטייה למוסר אסקטי כדרך חיים רצויה ליחידי סגולה. הדבר ניכר בעיקר באותן תכונות אנושיות חזקות הנוטות לקצה התאוותני-אגואיסטי.

הרמב״ם מציג **גישה חינוכית אופטימית**, המאמינה בכוחות החיוביים הטמונים באדם כיצור בחירי-אוטונומי וראציונאלי. לפיכך מרבה הרמב״ם בדברי שכנוע פסיכולוגיים, המכוונים להפנמת ערכים מוסריים. עם כל זה, לפעמים האדם שבוי בידי דחפיו היצריים ואינו יכול להשתחרר מהם בכוחות עצמו; כאן מתחייבת התערבות רשויות החוק, אשר באמצעי כפייה וענישה מתאימים יחזירו אותו לאיזונו. מכל מקום, אין הרמב״ם רואה בענישה אמצעי חינוכי רצוי, והוא מעדיף דרכי שכנוע מתונות. הוא מזהיר במיוחד מפני גישה חינוכית לוחצת בגיל הרך, העלולה להשיג מטרה הפוכה. רצויה יותר גישה שקולה ומודרגת המביאה בחשבון את חולשות הילד ואת יכולת הספיגה הנפשית המתאימה לגילו.

הרמב״ם מוכיח, כי הדרך החינוכית המתונה, היא דרך ההנהגה האלוהית בעולמו, ואנו מחויבים להידמות לו בזה כמו בשאר הנהגותיו. לפיכך מחנך אידיאלי הוא זה המחונן ברוחב אופקים אינטלקטואלי, עומק מחשבה וגמישות פדאגוגית. אלה מאפשרים לו ״לקרוא״ היטב את מפת נפשו של החניך, בטרם יגש לקבוע את דרכי החינוך וההוראה ההולמים את גילו ואת המצב הנתון שהוא מצוי בו.

פרק שביעי

הכוח ההוגה: האינטלקט האנושי

א. הגדרה ותפקיד

הכוח "ההוגה" הוא הכוח המיוחד רק לאדם, ועם שכלולו בתהליך חינוכי הדרגתי, יכול אדם להגיע אל פסגת ייעודו האנושי: ההתחברות אל האל והשגת הקיום הנצחי.

מקור הכוח "ההוגה" בכוחות הנפש הקודמים לו, אך עם השתכללותו ויציאתו מן "הכוח" לכדי "שכל בפועל", הוא נעשה בעל הוויה עצמית ואינו תלוי בהם. לפיכך, הוא נצחי ואינו מתכלה, כשאר כוחות הנפש, עם כיליון הגוף.[1] בניגוד לשאר כוחות הנפש, ראשיתו היא רק כושר פוטנציאלי, שאינו מתגלה עם היוולדו של האדם. באמצעות מקורות ההכרה הראשונים - החושים והדמיון - הפועלים כבר מלידה, מתחיל הילד להכיר את סביבתו. עם הזמן הוא רוכש מושגים ואז מתגלה השכל במדרגתו הבסיסית.

---

1 ראה להלן, סעיף ה.

2 ראה על כך בהמשך. על הידיעה **בכוח** והידיעה **בפועל**, ראה מוה"נ, ח"א סח, עמ' קיב: "ידע כי האדם לפני שידע מאומה, הרי הוא **יודע בכוח**. וכאשר ידע דבר מסוים... והפריד צורתו מחומרו, וצייר בלבו את הצורה מופשטת - אשר זו היא פעולת הדעה - הרי נעשה אז **יודע בפועל**".

במשנתו החינוכית שואף הרמב״ם לקדם **כל אדם** לקראת תכלית ההשגה האינטלקטואלית, והוא מאמין כי עם הלימוד, ובהתאם לכושר המולד, מסוגל האדם לפתח את הפוטנציאל השכלי שלו עד להשגת ה״ידיעה בפועל״.[2]

הגדרה תמציתית של הכוח ״ההוגה״ ותפקידו מוצאים אנו ב״שמונה פרקים״:

> בו **ישכיל** [״יעקל״],[3] ובו תהיה **החשיבה** [״אלרויה״],[4] ובו הוא קונה את המדעים [״אלעלום״],[5] ובו הוא מבדיל בין הרע והטוב מן הפעולות (פ״א, עמ׳ רמט).[6]

הגדרה זו היא ציטוט כמעט מדויק מ״פצול אלמדני״ ו״ספר ההתחלות״ של אלפאראבי.[7] בהגדרה דומה שיש להרמב״ם ב״מלאכת ההיגיון״, הוא מדגיש כי היא מוסכמת גם על ״הקדמונים מחכמי העמים״:[8]

> שם **ההיגיון** [״אלמנטק״], כפי שהסכימו הקדמונים מחכמי העמים... הכוח שהאדם מיוחד בו, אשר בו **ישכיל** המושכלות [״יעקל אלמעקולאת״] וישכלל את **האומנויות** [״אלצנאיע״] ויבחין בין הכעור והנאה. וקורין את העניין הזה גם ׳הכוח ההוגה׳ (פרק יד, עמ׳ קפב).[9]

בחלק זה של הנפש יכול אדם להשיג את ״שלמותו הסופית״, משום שבו גלום ה״צלם אלהים״, שבאמצעותו ״יבדיל בין האמת והשקר״ (מוה״נ, ח״א ב, עמ׳

---

[3] ״יעקל״ - העיסוק במדע הטהור.

[4] ״רויה״ - פעולת ההתבוננות שבאמצעותה משיג את הדעה. למובנו של מונח זה ב״מורה״, ראה נוריאל, גלוי וסמוי, עמ׳ 142-146.

[5] ״עלום״ - כגון: רפואה, אסטרונומיה ושאר אומנויות.

[6] ״רע וטוב מן הפעולות״ - אתיקה.

[7] כך ב״פצול אלמדני״: ״ואלקוה אלנאטקה הי אלתי בהא יעקל אלאנסאן, ובהא תכון אלרויה, ובהא יקתני אלעלום ואלצנאעאת, ובהא ימיז בין אלג׳מיל ואלקביח מן אלאפעאל״ (סעיף 6). וב״ספר ההתחלות״: ״הכוח המדבר הוא אשר בו יאחוז האדם החכמות והמלאכות, ובו יבדיל בין הנאה והמגונה מן הפעולות והמידות״ (עמ׳ 2).

[8] כוונתו בעיקר לאריסטו, כפי שקיבל באמצעות אלפאראבי. ראה למשל, על הנפש ג, פרק ד; וכן אתיקה ו, א-ה וספר י, ז-ח.

[9] ״ישכיל המושכלות״ - מדע עיוני; ״אומנויות״ - רפואה, נגרות וכדו׳; ״הכעור והנאה״ - אתיקה. תיאור פילוסופי על מהות השכל מוצאים אנו גם בפירושו של הרמב״ם לאבות ג, כ, ביחס למאמר: ״אם אין דעת, אין בינה; אם אין בינה, אין דעת״: ״הנה עניין זה פילוסופי דק מאוד... והוא שהדעה [״אלעקל״] הזו הנקנית לנו ואנו רוכשים אותה, אינה אלא השגתנו את המושכלות [״אלמעקולאת״]... או בכך שאנו מבדילים את הצורה ויודעים אותה, או שנשיג את הצורות הנפרדות...״.

יט). הרמב"ם ממשיל את האדם - בעל "הנפש האחת" - ל"עולם קטן" ששכלו הוא המנהיג אותו "**ובו ינהל את כל אברי גופו**" (שם, ח"א עב, עמ' קלא), כשם שהאל ה"אחד" מנהיג את העולם כולו.[10] לפיכך כשם שהעולם אינו יכול להתקיים בלא הנהגת האל, כך האדם אינו יכול להתקיים בלא הנהלת ה"צלם אלהים" שבו. שהרי האדם לא נולד מושלם, כשאר בעלי החיים, וגם כל הדרוש לקיומו הפיזי לא ניתן להשגה בקלות. על מנת לשרוד הוא זקוק להנהגת שכלו כדי להתמודד עם האתגרים הכרוכים בהשגת צרכיו הבסיסיים: "לפי שמזונותיו אשר בהם קיומו צריכים למלאכה והכנה ארוכה, שאינם נשלמים כי אם בתבונה **ומחשבה**... ובשביל כך נמצא בו הכוח ההוגה" (שם).[11]

שאר היצורים, לעומת זאת, אינם זקוקים להנהגה שכלית לצורך קיומם, כיון שהם נבראים מושלמים מבחינה פיזיולוגית וכל הדרוש להם ל"התמדת מציאותם" מצוי להם בטבע, ללא צורך בהכנות וטרחה מרובה:

> כל פרט מיחידי בעלי החיים **אינו זקוק בהתמדת מציאותו לתבונה** ומחשבה וניהול אלא הולך וסועה ["ויסעי" = מתנהל] כפי טבעו, ואוכל מה שימצא ממה שמתאים לו, ושוכן בכל מקום שיזדמן... ותימשך מציאות מינו ואינו זקוק כלל לפרט אחר ממינו לעזור לו ולסעדו על קיומו (שם, ח"א עב, עמ' קל).

יוצא, אפוא, שהאדם נחות מבעלי החיים. עצם היותו יצור בלתי מושלם, מאלצת אותו לכלות את ימיו בהבטחת קיומו הפיזי, ולגייס את כל כוחות נפשו, כולל שכלו, להשגת צרכיו הבסיסיים. האומנם "מוֹתר האדם מן הבהמה אין" (קוהלת יג, יט)?!

על אבסורד זה עמדו כבר הפילוסופים הקדמונים, שהגיעו למסקנה כי לאדם חייבת להיות פעולה תכליתית נעלה יותר מן הדאגה לקיום הפיזי גרידא והיא: "השגת המושכלות וידיעת האמיתיות" (הקדמה לפירוש המשנה, עמ' כב). הרי לא ייתכן שתכלית האדם, שנברא בצלם, מצטמצמת באכילה ושתייה ושאר ענייני החומר; "לפי שכל אלה **מקרים עוברים** עליו ואינם מוסיפים במהות, שהרי כל הפעולות האלה משותפות לשאר בעלי החיים" (שם).

---

10 ראה מוה"נ, ח"א עב; הובא לעיל, פרק ב, סעיף ב. השווה עוד שם, ח"א סט, עמ' קטז-קיז.

11 כך ב"מאמר תחיית המתים": "משום שאין מזון האדם נעשה אלא במלאכות שהוא עושה אותן והכנות מרובות, שדרוש להן תבונה ומחשבה, נמצא לו הכוח ההוגה כדי לתכן בו את המלאכות" (קאפח, אגרות, עמ' פג).

אם כן, כיצד ישיג האדם את **המושכלות** וכיצד משתלב הכוח "ההוגה" בתהליך החינוכי עד להשגתן?

בפרק הקודם ראינו, כי אין הרמב"ם כולל את הכוח "ההוגה" בקאטגוריה אחת עם כוחות הנפש הקובעים את חינוכו של האדם בנימוק, ש"**המרי והמשמעת** התורניים אינם נמצאים אלא לשני חלקים... החלק המרגיש והחלק המתעורר בלבד" (שמונה פרקים פ"ב, עמ' רמט). אולם בהמשך דבריו שם הוא טוען שבכוח "ההוגה" יש "מבוכה", כלומר, יש ספק אם ניתן לחנך ולצוות על **אמונות ודעות**. כל עניינו של החינוך הוא **התנהגות מעשית**, ואלו האמונות והדעות הן עניין של **מחשבה** שאין בה כל מעשה,[12] כפי שכבר אמר אריסטו: "אין השכל גורם תנועה [מעשית] בלעדי [השתתפות] יצר [מניע]" (על הנפש ג, י, 433א, 24); וכן: "המחשבה עצמה **אינה מניעה** שום דבר" (אתיקה ו, ב, 1139א, 36). הרמב"ם מסכים עם קביעה זו של אריסטו ואומר: "אין כל מי שיש לו דעה לצייר בה עניין מסוים... ינוע בעת שיצטייר לו הדבר, כי הציור [המחשבתי] לבדו אינו מחייב [פעילות] **תנועה**" (מוה"נ, ח"ב ד, עמ' קעב).

זאת ועוד, חינוך שייך בתחום היצרים [הכוח "המתעורר"] או התחושות [הכוח "המרגיש"] אשר בהן, כאמור, האדם בן-חורין להחליט אם לעשות את "הטוב" או את "הרע". אבל השכל עוסק בהבחנה בין ה"אמת" ובין ה"שקר", אשר אין לאדם בהם חופש בחירה, כי הם נתונים מוחלטים הנכפים עליו. השכל משיג כפי יכולתו ממה שהמציאות מציגה בפניו, כשם שהעין רואה רק את מה שיש במציאות. מובן שהאדם עלול לטעות בהבחנה השכלית, כשם שהוא עלול לטעות בראיית העין או בשמיעת האוזן, אך טעות זו אינה תוצאה של בחירה אלא תוצאה של קוצר השגה.

על אף האמור, טוען הרמב"ם, יש מקום לחנך את האדם ולצוותו לחשוב נכון - בדרך המובילה אל האמת, ולהימנע ממחשבה נפסדת - המרחיקה מן האמת. במילים אחרות, חינוך האדם צריך להתבצע לא רק בתחום המעשי, אלא אף בדרך המחשבה וההשקפה, ו"אפשר שיימצא בזה [הכוח "ההוגה"] המשמעת והמרי **בהאמנת מחשבה נפסדת או בהאמנת מחשבה אמת**" (שמונה פרקים, שם).

---

[12] כבר רבנו בחיי שקדם לרמב"ם, חש בחסרונה של הכוונה חינוכית בתחום האמונות והדעות, ולכן הוא מעיר בהקדמתו ל"חובות הלבבות": "לפיכך חקרתי עליהם ולא מצאתי בהם ספר מיוחד בתורת המצפון, ונוכחתי לדעת שהתורה הזו, כלומר, תורת חובות הלבבות, מוזנחת ובלתי כתובה בספר הכולל את יסודותיה... וגדלה תמיהתי על כך ואמרתי בלבי: ושמא סוג זה מן התורה אינו חובה עלינו חיוב של מצווה... ולפיכך הזניחו הראשונים מלחברו בספר?!". ראה קאפח, חובות, עמ' יח.

הרמב"ם רואה בפעילות השכלית חלק מעבודת ה' ויש לדעתו גם מצוות אמונה, שכל מגמתן "מתן דעה נכונה... לא יותר" (מוה"נ, ח"ג כח, עמ' שלט). אמנם ניסוחן של מצוות האמונה הוא כללי ולא נמסר בפרוטרוט כפי שנמסרו המצוות המעשיות, זאת בגלל מגבלות ההבנה של ה"המון", אשר נעמוד עליהן בהמשך הפרק:

> **ההשקפות** הנכונות, אשר בהן תושג השלמות הסופית, לא נתנה תורה מהן אלא תכליתן... באופן **כללי** והוא מציאות ה' יתעלה וייחודו וידיעתו ויכולתו ורצונו וקדמותו... המסקנה... שכל מצווה... מטרתה סילוק עוול, או זירוז על מידה נעלה... או מתן השקפה נכונה שצריך להיות בה בדעה..." (שם).[13]

הציווי התורני הכללי על ההשקפות הטהורות מעוגן, לדעת הרמב"ם, במצווה "לאהבה את ה'" (דברים יא, יג), המופיעה פעמים רבות בתורה. מצווה זו ניתן לקיים אך ורק באמצעות השכל: בלימוד המדעים העיוניים וההתבוננות בטבע, "כי האהבה הזו לא תהיה אלא בהכרת המציאות כפי שהיא, ובהתבוננות בחכמתו בה" (שם).[14]

השקפות נכונות הן, אפוא, בגדר של **מצווה**. נמצא שההפך מזה יהיה בהכרח **עבירה**, כגון "בהחשיבו השקפה או מידה שאינן חשובים באמת" (שם, ח"ג לו, עמ' שנו). לפיכך מזהיר הרמב"ם בהלכות "תשובה" מפני המחשבה שהתיקון החינוכי נחוץ רק בעבירות שיש בהן מעשה, אלא "**צריך לחפש בדעות רעות שיש לו ולשוב מהן**" (ז, ג), כשם שצריך לשוב מעבירות מעשיות. הדרכה חינוכית כיצד לתקן מחשבות לא נכונות מוצאים אנו ב"מורה":

> ואם היה **החטא עיוני**, כלומר, שנתגבשה בדעתו השקפה בלתי נכונה מחמת בטלנותו ורשלנותו בחקירה ובהתבודדות בעיון, ישתמש נגד זה בביטול מחשבתו וחדלונה מלחשוב במאומה בענייני העולם, כי אם במושכל בלבד **ובבירור הדעה הרצויה** (ח"ג מו, עמ' שפו).

קוצרו של דבר, יש לכוח "ההוגה" תפקיד חשוב בחינוכו של האדם: **החינוך להשקפות נכונות**. משימה זו צריכה להיות נחלתו של כל אדם מן השורה ולא רק ליחידי סגולה פילוסופים. לשם כך עשה הרמב"ם צעד מופתי בכיוון זה, ובאורח חדשני מהפכני ניסח ב"פרק חלק" את שלושה-עשר העיקרים של האמונה,

---

13 השווה עוד, שם לא, עמ' שמ"ו וכן "ספר המצוות", הכלל התשיעי. והשווה גם לרבנו בחיי ב"חובות הלבבות", המדבר בהרחבה על מגמתם החינוכית של התורה והנביאים בהנחלת מציאות ה', ייחודו, קדמותו וכו' להמון העם. ראה קאפח, חובות, "שער הייחוד".

14 וראה עוד על כך בהמשך.

המקיפים את כל משנתו הפילוסופית-יהודית, כפי שנוסחה מאוחר יותר ב"ספר המדע" וב"מורה הנבוכים".[15] לא בכדי בוחר הרמב"ם לפתוח את הקודקס ההלכתי "משנה תורה", דווקא בהכרזה המפורסמת שלו על חובת הידיעה השכלית העליונה, לאמור: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שָׁם מצוי ראשון... וידיעת דבר זה **מצוות עשה**".

ב. "השכל המעשי" - יעד החינוך המוסרי

בהמשך ההגדרה של הכוח "ההוגה" עושה הרמב"ם הבחנה בין שני חלקים מרכזיים בו: "שכל מעשי" ["עמלי"] ו"שכל עיוני" ["נטירי"]. הבחנה זו היא בעקבות אריסטו ואלפאראבי,[16] וכך אומר אריסטו ב"אתיקה":

> הבה נניח שיש בו [בכוח ה"ההוגה"] שני חלקים: אחד שמכוחו אנו מתבוננים על אותו סוג של דברים, אשר סיבותיהן הראשונות **אינן ניתנות לשינוי**. ובשני - שבו אנו מתבוננים בדברים **הניתנים לשינוי**... אחד משני החלקים האלה ייקרא בפינו "**עיוני**" והשני "**שוקל**", שהרי 'לשקול' אינו אלא 'להיוועץ בלבבו', ושום אדם אינו 'נועץ בלבבו' על מה שאינו יכול להיות שונה ממה שהינו... (ו, א, 1139א, 6 ואילך).

"השכל המעשי" הוא האספקט האקטיבי של הכוח "ההוגה", שמקורו תחילה בתחושות (הכוח "המרגיש"), אחר כך בתגובות האמוציונאליות (הכוח "המתעורר"). תכלית "המעשי" אינה **הידיעה** עצמה, אלא הביצוע בפועל - **המעשה**.

הרמב"ם מחלק את פעולות "השכל המעשי" חלוקה משנית: "מלאכתי" ["מהני"] ו"מחשבתי" ["פכרי"]. "המלאכתי הוא הכוח אשר בו אנו לומדים את המלאכות, כגון: הנגרות ועבודת האדמה והרפואה והספנות" (שמונה פרקים, א, עמ' רמט);[17]

---

15 הקביעה של הרמב"ם, שי"ג העיקרים הם מצווה ממש ולא אקסיומות המתָנות מצווה, עוררה ויכוח. היו שקיבלו אך לא הסכימו עם כל הרשימה (אלבו); אברבנאל ואחרים (שפינוזה, מנדלסון ועוד) סברו שאין ליהדות עיקרי אמונה אלא מצוות מעשיות. ראה עוד על כך גם בהמשך.

16 ראה גם אתיקה ו, פרקים ב-ג. מובא בהמשך; וכן אלפאראבי, "ספר ההתחלות": "והמדברת - ממנה **עיונית** וממנה **מעשית**" (עמ' 2). כך גם בספרו "פצול אלמדני", סעיף 6: "והד'ה - מנהא עמלי ומנהא נטירי".

17 כך אלפאראבי ב"פצול אלמדני", שם: "ואלמהני ואלצנאעי הו אלד'י בה תקתני אלמהן מת'ל אלנג'ארה ואלפלאחה ואלטב ואלמלאחה". וכן ב"ספר ההתחלות": "והמעשית - ממנה מלאכתית וממנה מחשבית... והמלאכתית - ממנה היא אשר בה יאחוז המלאכות והאמנות" (עמ' 2).

כלומר, הידיעות הטכניות והמיומנויות המקצועיות.[18] בחלק ה"מחשבתי", לעומת זאת, מפעיל האדם את שיקול דעתו, שופט ומעריך את כדאיות המעשה, הן מצד עצמו והן מצד האמצעים העומדים לרשותו. כמו כן, הוא מעריך את אופן ביצוע הפעולה: "אם אפשר לעשותו אם לאו, ואם היה אפשרי **איך ראוי שייעשה**" (שם).[19]

השכל ה"המעשי" עוסק, אפוא, ב"פרטים המשתנים" ולא בקבוע הבלתי משתנה - הנצחי. פעולותיו, שהן פרי ניסיון מצטבר של הכוח "המתעורר" והזיכרון של הכוח "המדמה", אינן תכלית כשלעצמן, אלא "תכלית יחסית" המשרתת תכליות אחרות שמביאות תועלת לאדם. על כך עמד כבר אריסטו ב"אתיקה" תוך ציון אפשרות הבחירה שיש ל"מעשי":

> ראשיתה של כל פעולה... אינה אלא **בחירה**, והבחירה מקורה בתשוקה[20] ובשיקול דעת המכוון לתכלית מסוימת... המחשבה עצמה אינה מניעה שום דבר, אלא רק המחשבה **התכליתית והפעילה** עושה כן, שזו שולטת גם על היוצרים; שכל מי שיוצר, יוצר לשם תכלית מסוימת, ומוצרו אינו תכלית במשמעות המלאה של מילה זו, אלא רק **תכלית יחסית** (ו, ב, 1139א, 32 ואילך).

העיסוק של "המעשי" ב"משתנים" מגבילו מלעשות הבחנה בין ה"אמת" לבין ה"שקר" הנצחיים. הוא יכול להבחין רק בין ה"טוב" לבין ה"רע" - "המפורסמות" - שהם יחסיים ומשתנים בהתאם לזמן ולנסיבות; כי מה ש"טוב" כאן ועכשיו, עשוי להיות "רע" במקום אחר ובנסיבות שונות. הבחנה זו מופיעה כבר ב"מלאכת ההיגיון":

> אבל **המפורסמות** יש בהם מחלוקות והבדלים, כי יש שֶׁם משפטים נתפרסמו אצל אומה ולא נתפרסמו אצל אומה אחרת. וכל שהדבר מפורסם אצל עמים רבים, יהיה אימותו חזק יותר. וכך המקובלות,

---

18 השווה "מלאכת ההיגיון", פרק יד: "ושם מלאכה ["אלצנאעה"]... אומרים אותו גם על הפעולות האומנותיות ["אלמהניה"]... וקוראין כל אחת מן הנגרות והחובלות...' מלאכה מעשית' ["צנאעה עמליה"]" (עמ' קפג).

19 כך אלפאראבי ב"פצול אלמדני", שם: "ואלפכרי הו אלד'י בה נרוי פי אלשי אלד'י נריד אן נעמלה חין מא נריד אן נעלם הל ימכן עמלה אם לא. ואן כאן ימכן פכיף ינבגי אן תעמל ד'לך אלעמל". וכן ב"ספר ההתחלות": "והמחשבית היא אשר בה יהיה ההשׂתכלות והמחשבה בדבר ממה שראוי שייעשה או לא ייעשה" (עמ' 2); השווה אתיקה ו, ד, 1140א, 21: "האמנות היא, אפוא, כושר יצירה שיש בו משום שיקול דעת אמיתי".

20 שהיא כאמור, שילוב של כוחות "המרגיש" ו"המתעורר" או "המדמה" ו"המתעורר". ראה הפרק הקודם, סעיף ג.

> יש שהמקובל אצל עם שונה מן המקובל אצל אחרים (פרק ח, עמ' צח).[21]

לאור זאת מתחייב, כי בתחום "השכל המעשי" יפה כוחם של הזקנים המנוסים מכוחם של הצעירים הבלתי מנוסים, אף על פי שהצעירים יכולים להיות בעלי אינטליגנציה טבעית גבוהה יותר. אריסטו מתייחס לזה ב"אתיקה":

> ישנם הנדסאים ומתמטיקאים **צעירים**, הבקיאים מאוד במדעים כגון אלו, אולם נראה שאין בעולם צעיר שייחשב ל"נבון". סיבת הדבר היא בכך שגם הפרטים הם בתחומה של התבונה, ואותם אין להכיר אלא מתוך ניסיון, והצעיר אין לו הניסיון הזה, שכן דרוש ליצירתו זמן מרובה (ו, ח, 1142א, 13 ואילך).[22]

חוסר הניסיון המעשי של הצעירים ומזגם התוסס הנמשך אחר התשוקות, מפריעים להם, לדעת אריסטו, להיות בקיאים גם במדע המדיני, הדורש הרבה חכמת חיים ויישוב הדעת. לפיכך צעיר השומע הרצאות במדע המדיני, "לא יפיק מזה תועלת, שלא הידיעה היא תכלית המדע הזה אלא המעשה" (שם, א, ג, 1095א, 4).

כיוון שהחינוך המוסרי קשור יותר לתחום השכל "המעשי", מסכים גם הרמב"ם, שעוצמת התשוקות הגופניות, האופייניות לתקופת הבחרות, מפריעה להשגת השלמות המוסרית, שהיא תנאי להשתלמות האינטלקטואלית. מכאן מסיק הרמב"ם, כי ככל שנחלשות התאוות - עם התבגרות האדם - כך מתחזקים כוחותיו השכליים:

> וכבר ביארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניים בזמן הבחרות עוצרים בעד רוב המעלות המידותיות, כל שכן בעד המחשבה... **אבל כל מה שנחלשים כוחות הגוף ועממה אש התאוות, מתחזק השכל** (מוה"נ, ח"ג נא, עמ' תט).[23]

התבונה, הנובעת מן הניסיון והאיפוק המוסרי, דרושים לכל מנהיג חברתי-מדיני. כך למשל גם הדיין, כי "אם לא יהיה הדיין בעל מוסר ומנומס, הרי הוא

---

[21] ראה עוד על כך להלן, סעיף ח; כך גם אריסטו, אתיקה י, ה, 1176א, 10: "ישנם הבדלים לא קטנים... כשמדובר בהנאותיהם של בני האדם; שכן אותם הדברים עצמם משמחים כמה אנשים וגורמים צער לאחרים, והם מטריחים ושנואים לאלה, ונעימים וחביבים להללו".

[22] השווה עוד שם, פרק ז.

[23] השווה מוה"נ, ח"ג נד, עמ' תיג: "ונאמר על סיגול המעלות המידותיות 'וזקניו יחפֵּם' (תהילים קה, כב), 'בישישים חכמה' (איוב יב, יב), כי הדבר הנקנה בעצם הזקנה הוא העיתוד לקבלת המעלות המידותיות". וראה עוד בעניין זה להלן, בסוף סעיף ו.

אובד ומאבד את העם בנזקיו״. מעמדו רב האחריות וחובתו להיות מופת חינוכי, מחייבים צניעות והסתפקות, לפיכך ״לא ירבה ברדיפת תאוות העולם ואהבת הממון וההתרברבות... ״ (מבוא למשנה, עמ׳ טז-יז).[24]

ג. "השכל העיוני" - יעד החינוך לידיעת ה"אמת"

״השכל העיוני״ הוא האספקט הפסיבי של הכוח ״ההוגה״, שמקורו תחילה בחושים ואחר כך דמיון (הכוח ״המדמה״).[25] ״העיוני״ הוא השכל הטהור, שתכליתו **הידיעה** עצמה העוסקת במושגים כלליים וקבועים ולא במעשה המשתנה:[26] ״בו יֵדע האדם את הנמצאים **שאינם משתנים** מכפי שהן ואלה הנקראים ׳מדע סתם׳״ (שמונה פרקים פ״א, עמ׳ רמט).[27] בניגוד ל״שכל המעשי״, לא תיתכן בחירה או שיקול דעת ב״עיוני״, הואיל ועיסוקו באמיתות הנצחיות - ה״אמת״ וה״שקר״ - הכופות עצמן על האדם.

האמיתות הנצחיות של ״העיוני״, אשר אינן משתנות עם שינוי הזמן או התנאים, הן המדעים, כמו מתימטיקה[28] או מטאפיזיקה. מדעים אלה הם תכלית לעצמם ואינם באים לשרת תכלית אחרת.[29] אדם שהגיע לשכלול שכלו העיוני, משיג את

---

24 וראה עוד בהלכות סנהדרין כה, א-ג לתיאור מפורט של התכונות המוסריות ויישוב הדעת הדרושים לדיין. על חובתו של החכם והמנהיג להיות מופת חינוכי ומוסרי, ראה להלן, סעיף ו.

25 ראה מוה״נ, ח״ב לח, עמ׳ רנא: ״המדמה... גם מביא לידי שלמות פעולת הכוח ההגיוני״; והשווה ״על הנפש״ ג, ז, 431א, 17 ואילך: ״... משום כך לעולם אין הנפש חושבת בלא דימוי... ואכן כושר החשיבה חושב על הצורות באמצעות דימויים...״. וראה על כך בהרחבה לעיל, פרק ה, סעיף ד.

26 השווה לאלפאראבי ב״ספר ההתחלות״: ״והעיונית היא אשר בה יאחוז האדם ידיעת מה שאין מדרכו שיעשהו האדם כלל״ (עמ׳ 2).

27 כך גם ב״פצול אלמדני״, סעיף 6: ״פאלנט׳רי הו אלד׳י בה יעלם אלאנסאן אלמוג׳ודאת אלתי ליס שאנהא אן נעמלהא נחן ונגירהא מן חאל אלי חאל״.

28 כך גם אלפאראבי ב״פצול אלמדני״, סעיף 6. הוא מביא לדוגמה את המספרים ״שלוש״ שהוא בלתי זוגי, ו״ארבע״ שהוא זוגי; איננו יכולים לשנות את המספר ״שלוש״ להיות זוגי, כשהוא עדיין שלוש, ולא את ״ארבע״ להיות בלתי זוגי, כשהוא עדיין ארבע, כפי שאנו יכולים, למשל, להפוך חתיכת עץ עגולה שתהיה מרובעת מבלי לשנות את עובדת היותה עץ.

29 בהמשך נראה כי לרמב״ם רק ידיעת מציאות האל היא האמת המוחלטת היחידה, וכל שאר המדעים הם אמצעי להשגתה. כך קובע הרמב״ם בראש חיבורו הגדול ״משנה תורה״: ״הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו״ (הלכות יסודי התורה א, ד[ב]); כך בהלכות מזוזה, פרק ו, יג: ״וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם״.

"שלמותו האחרונה" והיא "שיהיה **הוגה בפועל**, כלומר, שיהיה לו דעה בפועל... אין בה מעשים ולא מידות אלא השקפות בלבד" (מוה"נ, ח"ג כז, עמ' שלז).

הרמב"ם מדגיש כי דרגת ה"דעה בפועל" ["אעתקאד"] היא זו שאדם משיג ב"עיון, וחייב אותן **המחקר**" (שם), ולא אמונה ["אמאנה"] סתם שהגיעה אליו במסורת ללא חקירה יסודית. במקום אחר הוא מבהיר, ש"דעה" - היא לא "העניין הנאמר בפה, אלא העניין שהצטייר בנפש כאשר מאמתים אותו" (שם, ח"א נ, עמ' עד), שלא כמו "רבים מן הפתאים, התופסים דעות שאינם מבינים להם עניין כלל" (שם).[30]

מטבע הדברים תתמקד הפסיכולוגיה החינוכית של הרמב"ם בתחום שיפוטו של ה"שכל המעשי", בחלק "המחשבתי" שבו, הואיל ומטרתה להתחקות אחר **מעשי האדם ומידותיו**, על מנת לעצב את אישיותו על ידי הרגלים טובים. כי ללא שלמות המידות לא יוכל האדם להשיג את שלמותו האינטלקטואלית. נראה את הדברים כפי שהם מנוסחים ב"מורה":

> הוכח כי המעלות המידותיות הם מצעים למעלות ההגיוניות, ולא ייתכן שיושגו הגיוניות אמיתיות, כלומר, מושכלות שלמות כי אם לאדם בעל מידות מוכשרות מאוד, אדם נוח ומיושב. ויש בני אדם רבים שיש בהם מתחילת הוויתם תכונה מזגית שאי-אפשר עמה להיות שלם כלל... (ח"א לד, עמ' נג).

ד. "השכל" - מהות הנפש האנושית

בראשית הדיון על מבנה הנפש ומהותה ועל היחס בין הגוף ובין הנפש, ראינו כי הרמב"ם מאמץ את התיאוריה האריסטוטלית המגדירה את הנפש כ"צורה" או ה"אקטואליות" של הגוף.[31] הבחנה זו דוחה, כאמור, את ההשקפה הדואליסטית - המפרידה פיזית בין הגוף ובין הנפש - אלא רואה בהם שני צדדים של אותו דבר עצמו, הניתנים להבחנה מושגית בלבד אך לא להפרדה פיזית.

בסוף הדיון על מבנה הנפש ב"שמונה פרקים" מעלה הרמב"ם את התיאוריה של

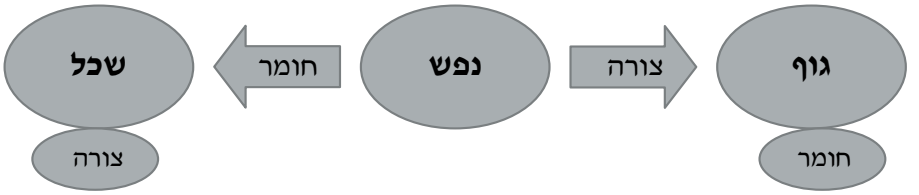
---

[30] בזה נבדלת "דעה" [אעתקאד] מ"אמונה". ראה שם, בהערה 1 של הר' קאפח. השווה לרס"ג ב"אמונות ודעות", הקדמה, ד, עמ' יא: "הדעה [אעתקאד] - הוא עניין המצטייר בנפש לכל דבר מסוים כפי המצב שהוא נמצא בו; וכאשר תצא תמצית העיון, יכללנה השכל ויקיפנה ותושג בנפש ותתמזג בה, ונעשה האדם בעל דעה [מעתקדא]".

[31] ראה לעיל, פרק ב, סעיף ב.

"חומר וצורה" מדרגה נוספת וקובע: "דע שזו הנפש האחת, אשר קדם תיאור כוחותיה או חלקיה, היא **כחומר והשכל לה צורה**" (פ"א, עמ' רמט). כלומר, הנפש שהיא, כאמור, ה"צורה" של הגוף, היא בעצם "חומר" לגבי השכל, שהוא ה"צורה" שלה.[32]

להמחשת היחס בין הגוף, הנפש והשכל, לפי מסקנת הרמב"ם, נשתמש בתרשים הבא:



הרמב"ם מדגיש בהמשך דבריו, כי ה"צורה" של נפש האדם - השכל - מצויה בו רק בכוח ["מציאות ההכנה"], ועל האדם מוטלת החובה להוציאה אל הפועל באמצעות השתלמות חינוכית-אינטלקטואלית; כי "אם לא תושג לה הצורה, הרי תהיה **מציאות ההכנה** אשר בה לקבל אותה הצורה לבטלה וכאילו מציאותה לריק" (שם).

סיכום עממי יותר של תיאוריה זו מביא הרמב"ם בהלכות "יסודי התורה" תוך הדגשה, שעם השגת צורתה הסופית - "השכל הנקנה"[33] - יכולה הנפש להשיג את הדעות המופשטות הנצחיות ולהידמות להן:

> נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל, והדעת היתרה (="השכל הנקנה") המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו. ועל צורה זו נאמר בתורה: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית

[32] עליית מדרגה זו בסולם ה"חומר והצורה" היא תופעה אופיינית לכל הדברים הקיימים בטבע. הללו יכולים להתגלגל זה בזה וליצור דברים מורכבים יותר. הנה, למשל, תרכובת אדמה ומים יוצרים עץ, והעץ יכול להיהפך למשהו מורכב יותר, כלומר, העץ שהיה **צורה** של תרכובת אדמה ומים הופך להיות **חומר**, כשעושים ממנו שולחן שהוא עכשיו הצורה שלו (ראה "על הנפש" ב, א, בהערות). והשווה למוה"נ, ח"א סט, עמ' קטז, שם הוא מדבר על "הצורות הטבעיות... אם נתחקה אחריהן שבהכרח קדמה להם צורה אחרת... וגם אותה הצורה השנייה קדמה לה צורה אחרת, עד שיסתיים לצורה האחרונה שהיא הכרחית במציאות... הוא ה' יתעלה".

[33] הרמב"ם ב"שמונה פרקים" מבחין בין "השכל העיוני" ל"שכל הנקנה": "השכל העיוני" הוא "המצוי לנו בטבע, כלומר, מושכלים ראשונים", ו"השכל הנקנה" הוא ההשכלה שאדם רוכש בחייו. וראה עוד על כך בסעיף הבא.

א, כו), כלומר, שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם (=חומר) עד שידמה להן (ד, יד).[34]

ב. תכליתם הסופית של החינוך וההשכלה - השגת הקיום הנצחי

תכלית כל מעשיו של האדם המחונך ועיסוקו בשכלול נפשו, כולל החינוך לשלמות מוסרית, אינה אלא כדי להגשים את ייעודו האינטלקטואלי, המביא לו את הקיום הנצחי:

> השלמות האנושית האמיתית והיא השגת הפעולות ההגיוניות המביאות להשקפות אמיתיות בעניינים האלוהיים, וזו היא **התכלית הסופית**... והיא המעניקה לו את הקיום הנצחי ובה האדם - אדם. (מוה״נ, ח״ג נד, עמ׳ תיד).[35]

ההכרה השכלית גורמת להתחברות עם האל וזו מקנה לאדם נצחיות. כך גם האידיאל השכלי של אריסטו: ״מה שמושג מכוח **הידיעה** הרי הוא קיים בהכרח; ומכאן שהוא **נצחי**... שכל הדברים אשר בהכרח... נצחיים... אינם ניתנים להתהוות וכיליון״ (אתיקה ו, ג, 1139ב, 22).[36]

אולם הזדהות עקרונית זו של הרמב״ם עם אריסטו אינה מעידה בהכרח על חפיפה בהשקפותיהם. הרמב״ם אינו רואה כאריסטו, בכל פעילות עיונית את ״הטוב העליון״, אלא רק בזו המביאה ל״השקפות אמיתיות בעניינים האלוהיים״; כלומר, ההתבוננות האינטלקטואלית במעשה האל בבריאה ובהנהגתו, היא הפעילות העליונה שהאדם מסוגל להגיע אליה והיא תכלית התכליות, שאליה צריכה להיות מכוונת כל פעילותו.[37] לאור זאת, מבחין הרמב״ם במספר מקומות

---

[34] כך במוה״נ, ח״ג ח: ״ונתחייב הקשר הצורה האנושית הזו... שהיא צלם אלוהים ודמותו, בחומר הזה״ (עמ׳ רפו).

[35] כך גם ב״פרק חלק״, עמ׳ קלח.

[36] כך גם ב״על הנפש״ ג, ה, 430א, 23: ״בהיפרדו [של השכל מן הגוף] הוא הדבר היחיד המתקיים - ורק הוא אל-מותי נצחי״. אריסטו דוגל, אפוא, ברעיון נצחיות הנפש, המקביל למושג ״הישארות הנפש״ המקובל ביהדות. וראה עוד על כך בהמשך.

[37] אליעזר גולדמן מעיר שאין פירוש הדבר כי כל שיקול דעת מוסרי, חייב להישקל תוך מתן הדעת על תכלית זו. יש מערכת היראַרכית של תכליות; ישנם נימוקים מיידיים ולא רק נימוקים תכליתיים אחרונים. בחיי המעשה שולטים, בדרך כלל, הנימוקים המיידיים. דבר זה מובע, למשל, בהמלצתו של הרמב״ם לשמור על בריאות הגוף: ״המנהיג עצמו על פי הרפואה, אם שם על לבו שיהיו כל גופו ואבריו שלמים וחזקים בלבד, ושיהיו לו בנים עושין מלאכתו ועמלין לצרכו - **אין זו דרך טובה**. אלא ישים על לבו שיהיה גופו שלם וחזק, כדי שתהיה נפשו ישרה

בחיבוריו, בדרגות שונות של "אמת" ומסייג את "האמת הנצחית" לידיעת מציאות האל בלבד. כל האמיתות האחרות הן הכשרה ותנאי מוקדם להשגתה של "האמת הנצחית". נתבונן בדבריו על עניין זה ב"שמונה פרקים":

> כל מה שנלמד מן הלימודים והמדעים... כגון שאלת האלגברה וההשוואות וספרי התשבורת... והריבוי בשאלות ההנדסה, ומשיכת הכובדים,[38] והרבה כאלה, תהיה מטרתם חידוד השכל והרגל כוח ההיגיון לדרכי ההוכחה, כדי שתושג לאדם תכונת ההיקש המופתי מזולתו, ויהיה לו זה דרך (=אמצעי) שיגיע בו לידיעת **אמיתת מציאותו יתעלה** (פ"ה, עמ' רנז).[39]

הגדרה פילוסופית מנומקת וחד-משמעית ל"אמת הנצחית" היחידה, מוצאים אנו גם בהלכות "יסודי התורה", כשהוא מבסס דבריו על המקורות המקראיים:

> כל הנמצאים צריכים לו [לאל], והוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם. לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם. הוא שהנביא אומר: 'וה' אלהים אמת' (ירמיהו י, ו); הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתתו, והוא שהתורה אומרת: 'אין עוד מלבדו' (דברים ד, לה), כלומר, אין שָׁם מצוי אמת מלבדו כמותו (א, ה).

ישעיהו ליבוביץ מעיר בהקשר זה, שאין הרמב"ם מקבל כאריסטו את שאר המדעים כאמת נצחית - באותה דרגה כמו ידיעת האל - לא רק בגלל העובדה שאינם תכלית לעצמם והם משרתים תכלית אחרת, אלא גם משום שידיעת המתימטיקה, למשל, או שאר המדעים, צריך להם תנאי מוקדם - התודעה האנושית שהיא עצמה

לדעת את ה'" (הלכות דעות ג, ג[ה]). במילים אחרות, אדם המנהיג את עצמו בדרכי הרפואה, עושה זאת למען בריאות גופו, אבל הבריאות עצמה צריכה להיתפס כאמצעי לתכלית גבוהה יותר. ראה גולדמן, מחקרים, עמ' 54-57. גולדמן מתכוון, כנראה, לתאר את הלוך המחשבה הרווח במציאות. אכן הרמב"ם מסכים להרגיל בעשיית הטוב בשלבי החינוך הראשוניים, תוך התקדמות במערכת ההיראַרכית של התכליות (ראה להלן, סעיף ו); אך נראה לי, כי דווקא מן הדוגמה שמביא גולדמן יש ראייה שאין הרמב"ם רואה בעין יפה את ההכוונה לתכליות הנמוכות. גם בהלכה הקודמת לזו, אומר הרמב"ם בפירוש: "צריך אדם שיכוון **כל מעשיו כולם לידע את השם** ברוך הוא בלבד, ויהיה שבתו וקומו ודיבורו הכל לעומת זה הדבר". כך בשמונה פרקים פ"ה (עמ' רנו): "ראוי לאדם לשעבד **כל כוחות נפשו** על פי המחשבה... וישים נגד עיניו תכלית אחת והיא השגת ה'". השווה גם מוה"נ, ח"א לט, עמ' סא; ח"ג נד, עמ' תיד, ועוד הרבה בכתביו ההלכתיים והפילוסופיים.

[38] "ההשוואות" במקור הערבי - "אלמקאבלה"; "ספרי התשבורת" - "כתאב אלמכ'רוטאת" (גיאומטריה); "משיכת הכובדים" - "ג'ר אלאת'קאל" (פיזיקה).

[39] הדרכה מפורטת על סדר לימוד המדעים כהכנה למדעי האלוהות מצויה במוה"נ, ח"א לד, עמ' נא; מובא בהמשך.

מוגבלת, מותנית ולא נצחית. מציאות האל, לעומת זאת, אינה תלויה בתודעתנו, משום שהאל קיים גם ללא התודעה האנושית ואף ללא מציאותו של היקום כולו: "שכל הנמצאים צריכים לו [לאל], והוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם". על כורחך, הרמב"ם עושה הבחנה בדרגות שונות של "אמת", מ"אמת מקרית" ועד ל"אמת מוחלטת".[40]

מכל האמור בעניין זה ניתן, אולי, להסיק על שיטתו של הרמב"ם בעניין "הישארות הנפש": הידיעה הטהורה הנצברת עם הזמן - ה"שכל הנקנה" או "הדעה היתרה" - היא האצלה מן האל לאדם; וכשם שהאל נצחי, כך היא נצחית. היא אף אינה מתבטלת עם ביטולו של הגוף, הואיל והיא אינה תלויה יותר בכלים הגופניים. לפיכך "הנפש ההוגה, כלומר, צורת האדם... הוא שם הדבר **הנשאר מן האדם אחר המוות**" (מוה"נ, ח"א מא, עמ' סב).

הרמב"ם בפירושו למשנה "סנהדרין" מתייחס לרעיון זה של נצחיות "השכל הנקנה" גם בהקשר למאמר חז"ל המתאר את "העולם הבא", ש"אין בו לא אכילה ולא שתייה... אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם על ראשיהם ונהנין מזיו השכינה" (בבלי ברכות, יז ע"א). חז"ל מתכוונים בתיאור זה, מסביר הרמב"ם, ללמד על "**קיום הנפש בקיום מושכלה**", והיותה היא והוא דבר אחד" (פרק חלק, עמ' קלח).[41]

נמצא שלהרמב"ם כמו לאריסטו, הכוח השכלי שונה משאר כוחות הנפש. עם השתכללותו ויציאתו ממעמד של פוטנציאל למציאות של "שכל בפועל", "שכל נקנה", הניזון מן השפע האלוהי, "השכל הפועל", הוא משתחרר מתלותו בשאר כוחות הנפש והופך להיות ישות עצמאית. השכל במצב זה עולה מדרגה והופך להיות הצורה הנצחית של הנפש, "הקיים מן האדם לאחר המוות" (מוה"נ, ח"ג כב, עמ' שכג). יחסו של ה"שכל הנקנה" אל הגוף דומה, אפוא, ליחס האל לעולם, כפי שמעיר הרמב"ם במקומות אחדים, למשל: "ראוי שנדמה **יחס ה' יתעלה אל העולם, יחס השכל הנקנה אל האדם**, אשר אינו כוח בגוף, והוא נבדל מן הגוף בדילות אמיתית ונאצל עליו" (שם, ח"א עב, עמ' קלב).[42]

אריסטו אף מוסיף, כי גם מבחינה מדעית אין זה סביר להניח, שהשכל יהיה חלק

---

40 ראה לייבוביץ, שיחות, עמ' 60. ועיין גם בדברי הרמב"ם בראש ההלכה הנ"ל, שיש בהם כדי לחזק הערה זו.

41 כיוצא בזה כתב בהלכות תשובה ח, ב; וראה גם מוה"נ, ח"א סח.

42 השווה למוה"נ, ח"א סט, שם מתאר הרמב"ם את האל כ"צורת העולם" וטראנסצנדנטי לו. כך יחס "השכל הנקנה" לגוף: הוא צורתו ונפרד ממנו. וראה גם לעיל, הערה 9.

מן הגוף; שהרי אין לו תכונות גופניות או איבר כלשהו:

> **אין זה סביר שהשכל מעורב גם בגוף**, כי אז יהיה לו טיב מסוים כמו קור או חום, ויהיה לו איבר כלשהו כמו שיש לכושר החישה, אבל אין השכל דבר כזה במציאות... שהרי אין כושר חישה בלא גוף, ואלו השכל נפרד מן הגוף... (על הנפש ג, ד, 429א, 25 ואילך).[43]

סיכום פופולארי של השקפה זו מוצאים אנו בהלכות "יסודי התורה". שם עושה הרמב"ם הבחנה בין המושגים "צורת הנפש", שהיא "השכל הנקנה", לבין ה"נשמה", המייצגת, כנראה, את השכל המולד, שהוא חלק משאר כוחות הנפש, תלוי כמותם באורגאניזם הגופני וכולה יחד אתם עם המיתה. כדרכו מבסס הרמב"ם את הנחותיו על אסמכתאות מן המקורות המקראיים:

> אין צורת הנפש הזאת מחוברת מן היסודות כדי שתיפרד מהם, ואינה מכוח הנשמה עד שתהא צריכה לנשמה, כמו שהנשמה צריכה לגוף, אלא מאת ה' מן השמים היא. לפיכך כשייפרד הגולם, שהוא מחובר מן היסודות ותאבד הנשמה, מפני שאינה מצויה אלא עם הגוף וצריכה לגוף בכל מעשיה,[44] **לא תיכרת הצורה** הזאת, לפי שאינה צריכה לנשמה במעשיה, אלא יודעת ומשגת הדעות הפרודות מן הגולמים, ויודעת בורא הכול, ועומדת לעולם ולעולמי עולמים. הוא שאמר שלמה בחכמתו: "וישוב העפר על הארץ כשהיה, והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה" (קוהלת יב, ז) (ד, טו).[45]

מעניין שגם אריסטו מזהה את השכל כחלק האלוהי שבאדם המייחד אותו כאדם,

---

[43] השווה עוד שם ב, ב 413ב, 25: "השכל והכוח העיוני... דומה שהם סוג שונה של נפש, שהוא לבדו יכול להימצא בנפרד, כדרך היפרדות הנצחי מהנתון לכיליון". וראה בעניין זה גם הערה 36.

[44] אכן המשמעות המילולית של "נפש" ביוונית קרובה למונח "נשמה" של הרמב"ם, כלומר "רוח חיים", וניגודה "העדר נשמה", כלומר, מוות. ראה אריסטו, על הנפש, ספר ב, א, ובהערות עמ' 93. כך גם אפלטון, ראה טימאוס 69, ג. וראה גם ולפסון, פילון, עמ' 254.

[45] כך גם בהלכות תשובה ח, ג[ו]. נראה שהשקפתו האריסטוטלית של הרמב"ם לגבי אחדות הנפש והתלות בין אופיו המיוחד של הגוף לבין התכונות הנפשיות שהוא נושא, מביאה אותו לפסילת ההשערות בדבר "גלגול נשמות"; שהרי הנשמה, כאמור נכחדת עם הגוף, ואילו "צורת הנפש" - השכל - היא נצחית משום שהיא אינה תלויה בגוף. כך אומר הרמב"ם במפורש ב"מורה": "רוח... היא גם שם הדבר הנשאר מן האדם לאחר המוות, אשר לא ישיגהו הכיליון" (ח"א מ, עמ' סא). כך גם באיגרת "תחיית המתים": "... האדם דווקא נתחבר בו השפע האלוהי וחייב שיהא דבר קיים, לא ייפסד. אבל גוף האדם כולה, כדרך שכלים כל שאר גופות בעלי החיים" (קאפח, אגרות עמ' צב).

ומכאן גם נצחיותו. וכך הוא אומר ב"אתיקה": "השכל הוא, אפוא, **דבר אלוהי**... גם אורח החיים המתנהל מכוחו הוא אלוהי ... באשר השכל - יותר מכל דבר אחר - הריהו האדם עצמו" (י, ז, 1177ב, 30 ואילך).[46]

שכלולו של השכל עד כדי השגת "הדעות הנפרדות" הוא, כאמור, התכלית החינוכית שהאדם צריך לשאוף אליה בחייו, משום שהיא "האושר והתכלית הסופית" (פרק חלק, עמ' קלח). לתכלית זו שאפו הנביאים, אשר השיגו את המדרגה האנושית העליונה, שהתודעה מתנתקת בה מן הכלים הגופניים. הצלחת האדם המחונך להתחבר אל השפע האלוהי - "השכל הפועל": "זהו השכר הגדול שאין שכר למעלה ממנו, והטובה שאין אחריה טובה, והיא שהתאוו [לה] כל הנביאים" (הלכות תשובה ח, ג[ו-ז]).[47]

אושר רוחני נעלה זה, שהתאוו לו כל הנביאים, נשגב מבינתו של האדם מן השורה, לפי שאנו שרויים במציאות של "עולם גופני", ואין אנו מסוגלים לתפוס אלא תענוגות תחושתיים. כשם שהסומא אינו מסוגל להשיג את מהות הצבעים והחרש את הקולות, "כך לא ישיגו הגופות [את] התענוגות הנפשיים" (פרק חלק, עמ' קלז).

אם כן, כיצד נביא את האדם לשאוף לתכלית שאינו מבין את מהותה?

על מנת לסבר את האוזן ולגרות את הכמיהה לתכלית התכליות הזו, ממשיל הרמב"ם את הדבר לתופעות מוכרות מעולם הניסיון וממציאות חיי היום יום.

ידוע למשל, שמלך לא יתאווה לחזור לשחק בכדור ברחובות, כפי שעשה בילדותו. הסיבה לכך, משום שבמעמד המכובד שהוא נמצא בו, אין עוד ערך לאותה תאווה ילדותית-נאיבית. באותה מידה אפשר לומר, שהמשיג את האושר הרוחני לא יתאווה לתענוגות תחושתיים, הנחשבים אז בעיניו כנאיביים ופרימיטיביים.

ראיה נוספת לקיומו של עונג שאינו גופני, היא העובדה ש"רוב בני האדם, ואולי כולם, מטילים על נפשם וגופם עמל ויגיעה שאין למעלה מהם, כדי להשיג גדולה או שיכבדוהו בני אדם" (שם); והרי "הגדולה" ו"הכבוד" אינם תענוגות גופניים, כמו ההנאה ממאכל או ממשקה, ובכל זאת מוצאים בהם בני אדם הנאה מרובה.

דוגמה נוספת לסוג של הנאה רגשית העולה אף על תענוג גופני היא יצר **הנקמה**. ניסיון החיים מלמד, ש"רבים מבני אדם מעדיפים להינקם מאויביהם **יותר מתענוגי הגוף**" (שם). זאת ועוד, אנו גם עדים לכך שבני אדם נמנעים לעתים

---

[46] וראה פירוש הרמב"ם לאבות ב, יג, האומר דברים דומים ורומז לדברי אריסטו אלה.

[47] והשווה בעניין זה גם לדבריו במוה"נ, ח"א מא.

קרובות מתענוגות גופניים, "מחשש שמא תבואהו **בושה** או חרפה מבני אדם או כדי להשיג **שם טוב**" (שם). והרי "הבושה" אינה פוגעת ישירות בגוף, ובכל זאת בני אדם נרתעים ממנה; כך "השם הטוב", אף על פי שאין בו הנאה פיזית, רוב האנשים שואפים אליו.

דוגמאות אלה ואחרות ממחישות את קיומו של **עולם רוחני**, גם אם אין אנו מכירים את מהותו, שיש בו "תענוגות נפשיים תמידיים בלתי נפסקים" (שם), העולים על התענוגות החושניים המוכרים לנו. הרמב"ם מעודד כל אדם להשתדל להשיג את האושר הנצחי הזה, על ידי שכלול הכוחות הרוחניים שבו; כי מי שאינו עושה לשכלול נפשו, אינו מגשים את הפוטנציאל השכלי שלו, ובכך הוא גורם ש"לא תושג לה [לנפשו] הצורה ותהיה מציאות ההכנה (=פוטנציאל), אשר בה לקבל אותה הצורה, לבטלה" (שמונה פרקים פ"א, עמ' רמט).

הרמב"ם מתריע כי הזנחה חינוכית של פיתוח הפוטנציאל השכלי הטבוע באדם, עלולה לפגוע לא רק באדם עצמו אלא גם בסדרי החברה התקינים; כי אדם שלא יקבל את "צורתו" האנושית, "אינו אדם באמת",[48] אלא יצור משונה - חיקוי לאדם בתבניתו - אך גרוע מן הבהמה. זאת משום שהוא משתמש בכושר השכלי הטבוע בו "למיני הנזקים והמצאת הרעות - מה שאין לשאר בעלי החיים, כי המחשבה ["פכרה"] והסְּברה שהייתה מעותדת לו להשגת השלמות - מה שלא הושגה - **משתמש בה במיני התחבולות המביאות לרעות**..." (מוה"נ, ח"א ז, עמ' כה).[49]

בהערה זו פותח לנו הרמב"ם אשנב להבנת דרך החשיבה של העולם הקרימינולוגי. יחד עם זה הוא גם מציב בפנינו אתגר חינוכי-חברתי: **במקום להלחם בפשע - למנוע אותו**. המציאות, כפי שהרמב"ם היטיב להסבירה, מוכיחה שמלחמה נגד עולם הפשע רק על ידי תוספת שוטרים ובתי סוהר, אינה אפקטיבית. בראשי סינדיקאט הפשע והטרור עומדים אנשים מתוחכמים, המצליחים בתחבולותיהם להערים גם על הטובים שבמערכות הסיכול הביטחוני. לפיכך עדיף שהרשויות האמונות על החינוך ועל שלום הציבור, ישקיעו משאבים כלכליים ואנושיים בפיתוח מערכות חינוכיות משוכללות לכלל שכבות האוכלוסייה, תוך תשומת לב מיוחדת לצורכיהן של שכבות מצוקה, המהוות קרקע פורייה לצמיחת פושעים. רק כך יש סיכוי שפוטנציאל האינטליגנציה ה"מעותדת לו להשגת השלמות", לא תנווט ל"מיני התחבולות המביאות לרעות" אלא לאפיקים אנושיים חיוביים.

---

[48] השווה לפירושו למשנה, בבא קמא ד, ג: "מי שלא נשלמו בו התכונות האנושיות - אינו אדם באמת".

[49] והשווה לדברים דומים שהוא אומר בעניין זה בפירושו לאבות ה, יג.

השקעה זו תוכח לא רק כצודקת ויעילה, אלא גם כזולה ומשתלמת יותר לרווחת החברה כולה.

1. שלבים חינוכיים הדרגתיים בהתקדמות האינטלקטואלית

על מנת לברר את משמעות הביטוי השגור אצל הרמב"ם "**מציאות ההכנה**" של הנפש, נזכיר כי ההנחה הבסיסית בתורת הנפש שלו היא שאין האדם בא לעולם עם כל שלמויותיו. אמנם כל כוחות הנפש המצויים בבעלי החיים מתגלים באדם כבר עם לידתו, אך הכוח השכלי המיוחד רק לו, אינו מתגלה עם הלידה והוא מצוי בו רק ב"מציאות ההכנה", כלומר, בפוטנציה. גם הנשמה שהאדם נולד עמה אינה, כאמור, זו המתהווה עם התקדמותו האינטלקטואלית, "כי הנשמות הנשארות אחר המוות, אינה הנשמה ההווה באדם בזמן שמתהווה, כי זו ההווה בעת התהוותו היא **כוח** (=פוטנציאל) **ההבנה** בלבד" (מוה"נ, ח"א ע, עמ' קיט). עם זאת אין וודאות כי כל דבר המצוי באדם באופן פוטנציאלי יבוא לידי מימוש, הן בשל מגבלות פיזיולוגיות מולדות והן מחוסר רצון מצד האדם לממש אותו. גם אי הכשרה חינוכית הולמת מתוך הזנחה או מחוסר מודעות, אינה מאפשרת לו להוציא את הפוטנציאל השכלי אל הפועל:

> שלא ניתנה לאדם שלמותו הסופית מראש, אלא השלמות מצויה בו **בכוח**, ובראשיתו נעדרת ממנו בפועל... וכל אדם שיש לו דבר מסוים בכוח, אינו חיובי בהכרח שיצא אותו הדבר אל הפועל, אלא אפשר שיישאר במגרעותיו, אם מחמת מעצורים,[50] ואם מחמת חוסר הכשרה שתוציא אותו הכוח אל הפועל... (מוה"נ, ח"א לד, עמ' נ).[51]

קודם מימוש פוטנציאל השכל, מצוי האדם עדיין במדרגת שאר בעלי החיים, וכל מהותו האנושית חבויה בו ב"כוח". לפיכך על הורי הילד ומחנכיו לפתח את שכלו על ידי לימוד והכשרה אינטנסיביים אך יסודיים ומודרגים לרמתו. בכך מתחיל תהליך עיצוב אישיותו. בשלב מאוחר יותר מוטל עליו להמשיך ולשאוף להגשמה עצמית, תוך כדי התמודדות עם הקשיים והמגבלות הטבעיים הניצבים בדרכו. טיפוח השכל מחשל את האדם במאבקו המתמיד מול מכשולים אובייקטיבים, אך גם מחנך אותו להתגבר על מעצורים פנימיים, כמו עצלות טבעית, משיכה

---

[50] נראה שהכוונה למעצורים סובייקטיביים, כגון: מחלות, דעות קדומות עקומות וכדו', ראה הערה 11 של הר' קאפח.

[51] השווה שם, פרק סח, עמ' קיב: "האדם לפני שהוא יודע מאומה, הרי הוא יודע בכוח".

לתאוות וכניעה להן וכדו'. התהליך החינוכי הוא איטי ומתמשך, אך בסופו של דבר יגיע האדם להשגת הידיעות המושכלות, שבאמצעותן הוא "מעתיק" את מצבו מ"מציאות ההכנה" אל מציאות נעלה של "השכל בפועל":

> והמדע (=הלימוד) **הוא שמוסיף במהותו ומעתיקו ממצב למצב, ממצב שפל למצב** נעלה. לפי שהיה **אדם בכוח ונעשה אדם בפועל**. שהאדם לפני שילמד אינו אלא כבהמה, כי לא נבדל האדם משאר בעלי החיים, אלא... שהוא חי בעל היגיון, רצוני לומר במילת ההיגיון - השגת המושכלות, וגדול שבמושכלות הוא השגת הבורא... (הקדמה לפירוש המשנה, עמ' כב).

על השלבים החינוכיים-לימודיים בהתקדמות האינטלקטואלית עד להשגת התכלית - "ידיעת הבורא" - עומד הרמב"ם ביתר הרחבה ב"מורה" (ח"א לד). הוא מחייב להשתלם בכל ענפי המדע, כמו לוגיקה, מתימטיקה, רפואה, אסטרונומיה ופיזיקה, לפני שאדם מתחיל ללמוד מטאפיזיקה. "מלאכת ההיגיון" הוא מדע בסיסי הכרחי למי שרוצה להכשיר את עצמו למדע האלוהות; אחריה באים "המקצועות ההכשרתיים" והשלב האחרון, לפני המטאפיזיקה - הם מדעי הטבע.

"המקצועות ההכשרתיים" הם מדעים, כמו אלגברה, גיאומטריה, פיזיקה והנדסה, שאינם קשורים ישירות למטרה שלנו, לפי "שאינם יסוד למדע האלוהות". חשוב להשתלם בהם, כי "הם מכשירים את המחשבה ותושג לאדם תכונה היאך ללמוד ולדעת את **האמת**... ולא ייבצר שיש בהם תועליות אחרות בדברים המובילים למדע זה" (שם). גם ב"שמונה פרקים" עומד הרמב"ם על התועלת האינטלקטואלית שתצמח מלימוד "המדעים ההכשרתיים", וביניהם: "**חידוד השכל והרגל כוח ההיגיון** לדרכי ההוכחות, כדי שתושג לאדם תכונת ידיעת ההיקש המופתי מזולתו" (פ"ה, עמ' רנז).

מדעי הטבע הם בסיס הכרחי ללימוד המטאפיזיקה, משום "שאין שום דרך להשיגו [את האל] אלא על ידי מעשיו והם המורים על מציאותו" (שם). ובמקום אחר הוא מוסיף: "לא יושג אותו המדע האלוהי אלא לאחר מדעי הטבע, כי מדע הטבע תוחם את המדע האלוהי וקודם לו בזמן" (מוה"נ, פתיחה, עמ' ח). גם "אהבת ה'" - הדרגה העליונה בעבודת האל - לא תיתכן ללא התבוננות מדעית במציאות: "**כי האהבה הזו לא תהיה אלא בהכרת המציאות כפי שהיא** ובהתבוננות בחכמתו בה" (שם, ח"ג כח, עמ' שלח).

על הערך החינוכי-מוסרי של לימוד מדעי הטבע עומד הרמב"ם בהרחבה ב"משנה

תורה״. הוא מתאר שם את עוצמת החכמה של הבורא המתגלה למתבונן בטבע, אשר מביאה אותו בהכרח להכרת מגבלותיו הפיזיות והרוחניות. הכרה זו מובילה לענווה ולכפיפות קומה מתוך כניעה מוחלטת, שהן תכונות חיוניות להתקדמות בחקירה האינטלקטואלית. שתי התוצאות של ההתבוננות, חוסר האונים והיראה מול העוצמה האלוהית, מחד גיסא, וההתפעלות מחכמתו, מאידך גיסא, יגרו את יצר הסקרנות הטבוע באדם ויביאוהו לידי תשוקה עזה להוסיף ולחקור את דרכי ההנהגה של האל בעולם:

> בזמן שאדם מתבונן בדברים אלו, ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם וכיוצא בו, ויראה חכמתו של הקדוש ברוך הוא בכל היצורים וכל הברואים, **מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו...ויירא ויפחד משפלותו**... כשיערוך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים, כל שכן לאחד מהצורות הטהורות הנפרדות מן הגלמים... וימצא עצמו ככלי מלא בושה וכלימה ריק וחסר (הלכות ״יסודי התורה״ ד, יח).[52]

הרמב״ם שם כאן דגש גם לחשיבותה ונחיצותה של **היראה**, נוסף לעבודה **מאהבה**, כמרכיב חינוכי בסיסי בעבודת ה׳, הואיל וכפיפות בפני הבורא, הנובעת מהכרה

---

[52] כך גם שם בפרק ב, א, תוך הדגשת התעצמות הענווה והאהבה לבורא עם התקדמות ההתבוננות במעשי הבריאה: ״בשעה שיתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו... מיד הוא אוהב... ומתאווה תאווה גדולה לידע השם... ויירא ויפחד וידע שהוא בריה קטנה״. במוה״נ, ח״ג יד, עמ׳ שג, הוא ממחיש את אפסות האדם מול אינסופיות האל: ״ממה שראוי עוד שיתבונן בו האדם כדי שיכיר ערך עצמו ולא יטעה, הוא מה שנתבאר משיעורי הגלגלים והכוכבים... כל שכן השגת עושהו״. בספר המצוות, עשה ג, הוא אף מונה את ההתבוננות במצוות ובפעולות הבורא כמצוות עשה: ״שנצטווינו על אהבתו יתעלה, והוא שנתבונן [״נעתבר״] **ונסתכל במצוותיו וצוויו ופעולותיו**... כי בהתבוננות תושג לך ההשגה״. ז׳ הרווי מוכיח כי גם אבן רושד, בן דורו של הרמב״ם ובן עירו (קורדובה), ראה בעיון הפילוסופי ערך דתי, ובהתבוננות [״אעתבאר״] המדעית בטבע אמצעי לידיעת האל. אולם על אף הדמיון הרב ביניהם בהרבה ענייניים, אין ראיה להשפעה הדדית ישירה. (ראה הרווי, אבן רושד, עמ׳ 75-83).

[53] ז׳ הרווי מצא כי גישתו של הרמב״ם כלפי עבודת המדען, הכוללת לא רק התפעלות מן החכמה המתגלה בטבע, אלא גם תחושת יראה מאפסותו, באה לידי ביטוי גם בהערותיו של המדען הדגול אלברט איינשטיין על אודות ההרגשה הדתית הקוסמית של איש המדע. בין השאר הוא אומר: ״האדם מרגיש את **אפסותן של תשוקות** ושאיפות אנושיות בהתוודעו אל הסדר הנפלא והנאצל המתגלה הן בטבע והן בהגות... בהתפעלות האוחזת בו למראה ההרמוניה של חוקי הטבע, המעידה על שכל כה מרומם עד שבהשוואה אליו **כל החשיבה והעשייה של בריות בני האדם נחשבות כאין וכאפס**... במסורת היהודית יש משהו המוצא את ביטויו בפרקים רבים של ספר תהילים... זוהי ההרגשה המפרנסת את המחקר המדעי״. ראה איינשטיין, העולם, עמ׳ 25, 28, 98; וראה גם הרווי, הרמב״ם, עמ׳ 1-15.

במגבלות השכל האנושי, היא תנאי הכרחי להשגת השלמות האנושית העליונה.[53] ראיה לכך, משה רבנו שהגיע להשגה הנעלה ביותר של בן-אנוש, זכה לכך רק בגלל הסתרת פניו בעת ההתגלות בסנה הבוער: "כי ירא מהביט אל האלהים" (שמות ג, ו). על כך נגמל "והשפיע עליו יתעלה מנעמו וטובו... [וזכה ל]יותמונת ה' יביט" (מוה"נ, ח"א ה, עמ' כג). לא כן "אצילי בני ישראל" שהייתה "התפרצותם [מחוסר יראה] לפני שלמותם [ולכן] נתחייבו הכליה" (שם).

יתרה מזאת, גם הדרגה הגבוהה של "עבודה מאהבה" לא תיתכן כלל ללא "יראה", בגלל מגבלת האדם בהיותו "שכלי" נתון ב"חומר". הלא זאת הייתה דרישתו של אנטיגנוס איש-סוכו מתלמידיו: "הוו כעבדים המשמשים את הרב על מנת **שלא לקבל פרס** [מאהבה]", אך לבסוף הוא גם מזהירם "ויהי מורא שמים עליכם" (אבות א, ג). על כך מעיר שם הרמב"ם: "לא פטרם מן היראה..., לפי שגם בתורה כבר נאמר הציווי על היראה".

למדרגת ה"יראה" אפשר להגיע על ידי קיום מתמיד של מצוות התורה, ורק בשלב מתקדם יותר, "**האהבה** תושג בהשקפות התורה הכוללות השגת מציאותו כפי שהוא" (ח"ג נב, עמ' תיא). כאשר מתבונן אדם במעשי הבורא והולך בדרכיו על ידי קיום מצוותיו, הוא מתקדם לכיוון האמת ואל שלמותו הרוחנית. בהדרגה הוא מתקרב לאל ומתעוררת בו השאיפה לפעול באופן של חיקוי דרכיו (Imitatio Dei), שהיא מדרגת ה"**עבודה מאהבה**"; הווי אומר, ציות מוחלט ללא מניעים של טובות הנאה חומריות, שהרי גם האל אינו דורש תמורה על החסד שהוא מאציל בהנהגתו את העולם:

> העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה, **לא מפני דבר בעולם** ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש טובה, אלא **עושה את האמת מפני שהיא אמת**, וסוף הטובה לבוא בגללה (הלכות תשובה י, ג).

הרמב"ם שואף לחולל מהפכה חינוכית בתפיסת עולם רווחת, הטוענת שהעיסוק במלאכה או באומנות הוא הדבר המועיל ביותר ליישובו של עולם. אכן אלה חשובים לקיום האנושי ותועלתם מיידית, אך הם זמניים וחולפים. לפיכך הוא מציע להתמקד ב"תכלית האמיתית" - בחכמה - שהיא לא רק מועילה יותר ליישובו של העולם, אלא שתועלתה גם נצחית. כך עולה מהערתו הבאה בפירושו למשנה "סנהדרין":

> יסוד הוא בתורתנו שאין ראוי לאדם להעסיק את עצמו בעולם הזה אלא באחד משני דברים: או **בחכמה** - להשלים בה את עצמו - או

בעסק שיועיל לו **בקיום העולם**, כגון אומנות או מסחר. **וראוי למעט בזה ולהרבות בראשון** (=בחכמה) (ג, ג, עמ' קט).[54]

כמחנך, המכיר את מגבלות האדם, הרמב"ם מודע לקשיים הכרוכים בלימוד המדעים. מי שלא הסכין בהם כל צורכו ואינו מקבל עידוד והכוונה הולמים, עלול להתייאש ולפרוש כבר בראשית השתלמותו האינטלקטואלית, ובכך נחסם בפניו מסלול ההתקדמות לקראת ייעודו. על מנת למנוע זאת, משדל הרמב"ם כל אדם להעדיף את הלימוד על שאר העיסוקים ולשקוד בו, אך עליו להקפיד שהתקדמותו תהיה איטית ומודרגת "כפי כוח שיש באדם", פן יבולע לו, כפי שנראה בהמשך.

מגבלות השכל האנושי אינן מרפות את ידי הרמב"ם, באשר הוא מונחה על ידי האתגר לטפח חברה אידיאלית שכל מעשיה ומחשבותיה יישלטו על ידי השאיפה לדעת את ה' ולאהבה אותו. על כוונתו זו אנו למדים מן המשפטים האחרונים של "ספר המדע", הספר הראשון של "משנה תורה", אשר העניק בו לכל אדם - "**לקטן ולגדול**"[55] - את ההזדמנות להציץ קמעא אל תוך מכמני מדע האלוהות. נשים לב לדבריו שם:

> דבר ידוע וברור שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם, עד שישׂגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל שבעולם חוץ ממנה... אלא בדעה שידעהו. ועל פי הדעה תהיה האהבה... לפיכך **צריך אדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל** בחכמות ותבונות המודיעין לו את קונו, כפי כוח שיש באדם להבין ולהשיג... (הלכות תשובה י, י-יא).

יחד עם זאת, כמנהיג הקשוב להלך הרוחות בקרב העדה, מגיע הרמב"ם למסקנה, שרוב הציבור שואף לגמולים מוחשיים ועדיין אינו בשל לקבל את אידיאל האהבה

---

[54] גם ב"משנה תורה" רואה הרמב"ם בלימוד התורה והחכמה עיסוק "ביישובו של עולם". ראה למשל, הלכות גזלה ואבדה ו, יא: "המשחק בקוביה... יש בו איסור עוסק בדברים בטלים, שאין ראוי לאדם לעסוק כל ימיו אלא בדברי תורה (בנ"א: בחכמה) וביישובו של עולם". הלכה זו מבוססת על הגמרא בסנהדרין, כד ע"ב, אך שם לא נזכרו הלימודים הרוחניים כעיסוק "ביישובו של עולם", והרי זו תוספת של הרמב"ם.

[55] על קהל היעד המגוון של "משנה תורה", ראה הקדמה לספר המצוות, עמ' ב, וכן איגרתו לר' פנחס הדיין, עמ' תלט; מובאים להלן בהערה 86. גם ב"פירוש המשנה" מנצל הרמב"ם בעקביות כל הזדמנות כדי להטיף, לעודד ולגרות גם את הקורא הממוצע שאינו פילוסוף, לעסוק ב"חכמה", שהם "המדעים ההכשרתיים", על מנת שיכין עצמו ללימוד מדעי האלוהות. ראה למשל בפירושו לראש השנה ב, ז: "ולא יבין ערך מה שאמרנו... אלא אדם דתי ובעל אמונה **ורצון לדעת האמת** ואינו מטעה את עצמו, ובתנאי שכבר הכשיר את עצמו שנים רבות באותם **הלימודים המכשירים את האדם**...". וראה גם להלן, הערה 60.

התבונית; אף על פי כן אין הרמב״ם נתפס לייאוש מלהרחיב את מעגל הלומדים. הוא גם לא מסתגר ב״מגדל השן״ של ההתבוננות האינטלקטואלית, אלא ממשיך להנהיג את העם בהתאם ליכולת הקיבול שלו. הוא אמנם נוכח לדעת שאידיאל ה״עבודה מאהבה״ נשאר יעד רחוק שאפשר לגלותו רק ליחידים, אך כאמור, הוא אינו משלים עם עובדה מציאותית זו והוא ממשיך לחפש דרכים מתאימות לטפח גם את ה״המון״ לקראת יעד זה.[56]

הרמב״ם מאמין שאין מניעה מהמון העם להגיע להישגים אינטלקטואליים, איש איש לפי מעלתו, בתנאי שהאמונים על חינוך הציבור ינחו אותם בשיטות לימוד איטיות והדרגתיות. בסופו של דבר ״כאשר מגיע האדם לשלמות... יגיע לדרגה שיתאמתו לו אותן הדעות האמיתיות בדרכי האימות הנכונים...״ (מוה״נ, ח״א לג, עמ׳ מט).[57]

גישה פדגוגית-חינוכית זו היטיב הרמב״ם לנסחה במשל המפורסם שהוא מביא ב״פרק חלק״ (עמ׳ קלד), על אופן עידוד הנער המתלמד והובלתו אל שלמותו. הרמב״ם מגלה שבשלבים מוקדמים של החינוך הוא אינו מתנגד אף לשימוש בטאקטיקה חינוכית ״מגונה״, המציבה את האמצעי כמטרה, ואת המטרה כאמצעי. הרי גישה פסיכולוגית-חינוכית זו, הדריכה גם את חז״ל אשר קבעו את הכלל הידוע: ״לעולם יעסוק אדם בתורה **אפילו שלא לשמה**, שמתוך שלא לשמה בא לשמה״ (בבלי פסחים, נ ע״ב, ועוד הרבה). חז״ל מעונינים בזאת לעודד התנהגות טובה, גם אם היא באה ממניעים לא טהורים; כי בתבונתם החינוכית ידעו, שמעשה מוחשי עשוי להוביל לערך פנימי ולתכונות שתהיינה טבועות בנפש לאורך ימים.[58]

המלצתו החוזרת ונשנית של הרמב״ם, ללימוד המדעים כתנאי מוקדם ללימוד מדעי האלוהות, נובעת מן ההנחה שהמדעים הם האמצעי ״שיוכשר בהם, עד

---

56 את יחסו האוהב ל״המון״ רואים אנו בעיקר ב״איגרות״, אם כי ב״מאמר תחיית המתים״ אנו חשים את מרירותו מכישלונו לחנך את הדור במושגים נצחיים. וראה עוד על כך בהמשך פרק זה.

57 מורי, פרופ׳ הרווי, מעיר כי נראה שב״משנה תורה״ וב״מורה״ האמין הרמב״ם בכוח החינוך לרומם כל אדם יותר מאשר בפירושו למשנה.

58 ראה גם לעיל, פרק ששי, הערה 35. השווה למשל: ״האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני או שאהיה בן עולם הבא - הרי זה צדיק גמור״ (פסחים ח, א), על אף שהמניע לצדקה הוא סובייקטיבי. גישה פסיכולוגית זו של חז״ל, מקובלת כאמור, גם על הרמב״ם; היטיב להסבירה בעל ״ספר החינוך״ בהקשר לטעמי המצוות: ״ומתוך המעשה והדמיון שאנחנו עושים, נקבע בנפשותינו הדבר לעולם... דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו ולבו, וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו... **כי אחר הפעולות נמשכים הלבבות**״ (פרשת ״בא״, מצווה כ).

אשר יגיע אל מדעי האלהות״ (הקדמה לפירוש המשנה, עמ׳ כב). לכן הוא מזהיר את המחנך פעמים רבות בחיבוריו, לבל ינסה ללמד את מדע האלוהות בלא מתן הכשרה מוקדמת לתלמידו. גם הניסיון ללמד מטאפיזיקה למי שלא ניחן בהבנה מהירה ובכושר שכלי מעולה, עלול לגרום נזקים חינוכיים, בלבולים ואף לשבש את האמונה, ״כי מעט מאוד יבין בהם ההמון. וכשישמעם הפתי, תשתבש אמונתו, ויחשוב שהם סותרים את האמת״ (פירוש המשנה, חגיגה ב, א).[59]

להמחשת הנזקים החינוכיים החמורים בלימוד מטאפיזיקה למי שלא הוכשר לכך, ממשיל זאת הרמב״ם למי ״שמזין את הנער היונק בלחם חיטה ובשר ושתיית יין, שהוא ימיתהו בלא ספק; לא מפני שהם מאכלים רעים ובלתי טבעיים לאדם, אלא בשל חולשת הניזון בהם מכדי לעכלם״ (מוה״נ, ח״א לג, עמ׳ מט). כך לגבי מדע האלהות: ״**כי ההתחלה במדע זה מזיק מאוד**... אלא ראוי לחנך בהם את הקטנים - ולהניח מוגבלי ההבנה - כפי יכולת השגתם״ (שם). גם את בעל הכישורים המתאימים יש ללמד בהדרגה ובאיטיות, ״עד אשר יגיע לשלמותו או על ידי מעורר אשר יעירהו או מעצמו... כפי יכולת קיבולו״ (שם).

בעל כישורים, הנחשב לשלם בהבנתו וראוי ללמוד את מדע האלהות, הוא זה שממלא אחר שני תנאים: ״האחד - שיהא חכם, כלומר, שכבר הושגו לו המדעים אשר בהם נלמדים הקדמות העיון. והשני - שיהא **מבין ובעל תפישה וטבעים זכים**. תופש את העניין ברמז קל... ״ (שם).[60]

הצורך להתחשב במגבלות השכל האנושי ולא לאמצו מעבר ל״יכולת קיבולו״, דומה לצורך ההתחשבות במגבלות החושים. מאמץ מופרז המופעל על אחד החושים, לא רק שאינו משיג את מטרתו, אלא אף פוגע בכושרו של החוש להשיג את מה שהיה יכול להשיג קודם המאמץ. כך למשל, מאמץ יתר המופעל על חוש הראייה פוגע בו,

---

[59] מורי, פרופ׳ הרווי מעיר שיש לשים לב לתופעה, שה״המוני״, כאשר הוא שומע את האמת בלי שתהיה לו הכנה ראויה לכך, חושב שהאמת אינה אמת, כלומר, הוא מתחזק בשקריו. במקרה זה בולטת השגת המטרה ההפוכה: החינוך להשכלה נעשה חינוך לאי השכלה. כך קרה לאנטיגנוס איש סוכו ותלמידיו (ראה על כך בהמשך). אכן הרמב״ם מעיר על כך גם ב״הקדמה למשנה״, בהסבירו את סיבת הסתרת האמת מן ההמון: ״גם לשוּעַ עיני הכסילים, אשר לא יוארו ליבותיהם לעולם; ולו תוצע לפניהם האמת, היו סוטים מעליה כפי חסרון טבעם... לפי שאין שכלם שלם עד כדי לקבל האמת על בוריה״ (עמ׳ יט).

[60] בפתיחה ל״מאמר תחיית המתים״ (קאפח, אגרות, עמ׳ עב), מדגיש הרמב״ם, כי הוא נזהר לבאר את יסודות הדת בחיבוריו ההלכתיים, המיועדים לכלל הלומדים, ״קטן וגדול״, ולא רק לאלה שהוכשרו במדעים ובפילוסופיה, ״על דרך ההודעה, לא על דרך הלמידות, כי הלמידות על אותם היסודות **דרוש להם בקיאות במדעים רבים**, שאין חכמי התורה יודעים מהם מאומה... ״.

"ולא תראה מה שהיית יכול להשיג לפני ההבטה המוגברת והמאומצת" (מוה"נ, ח"א לב, עמ' מז).

הוא הדין לגבי מגבלות ההשגה השכלית; ראייה לדבר, התקדימים של רבי עקיבא ואלישע "אחר": רבי עקיבא 'נכנס [לפרדס] בשלום ויצא בשלום' (בבלי חגיגה, יד ע"ב), מפני שלא התיימר להשיג את מה שאינו יכול להשיגו "בעניינים האלוהיים". אלישע "אחר", לעומתו, שנחפז להשיג למעלה מיכולת השגתו, "קיצץ בנטיעות" (שם); כלומר, לא די שלא השיג את השלמות, אלא גרם לעצמו התגברות "הדמיונות והנטייה כלפי המגרעות והמידות המגונות ומעשה הרע" (מוה"נ, שם).[61] נזק זה של הבנה מטושטשת ומעוותת של הדברים, הוא בדיוק "כפי שיארע בראייה כמה מיני **דמיונות כוזבים**, כאשר ייחלש **הרוח** הרואה בחולים" (שם, עמ' מח).[62]

לאור סכנות רוחניות אלה, מנחה הרמב"ם, הן את המחנך והן את התלמיד, לזהירות והתחשבות במגבלות השכל האנושי, כשם שיש להיזהר מאכילה מופרזת של הדבש:

> טבע ההשגה הזו, עם כל רוממותה וחשיבותה ומה שיש בה מן השלמות, אם לא יעמוד בה האדם אצל גבולו וינהג בה בזהירות - תיהפך למגרעת, כמו אוכל הדבש, אשר אם אכל במידה - הרי ניזון ונהנה, ואם הוסיף - איבד הכול[63]... [לפיכך] שלא תוליך את שכלך אלא במה שאפשר לאדם להשיגו, אבל **הדבר אשר אין בטבע האדם להשיג, והרי העסק בו מזיק מאוד** (שם).

הרמב"ם ער לקיומה של סקרנות אנושית טבעית להכיר עולם ומלואו, כולל הפיזיקה והמטאפיזיקה, "וכל אדם בטבעו משתוקק לכל המדעים, בין שהוא טיפש בין שהוא חכם" (פירוש המשנה, חגיגה ב, א);[64] אבל ללא הכשרה הולמת,

---

61 הרמב"ם מותח ביקורת גם על אריסטו, שניסה לעסוק בשאלות מדעיות שלא היה בקיא בהן, כגון התיאוריה האסטרונומית: "והנכון שהוא [אריסטו] לא השיג ולא שמע עליו כלל, כי המדעים לא הגיעו לשלמות בזמנו... והוגעת המחשבה במה שלא תגיע להשגתו ואין לה הכלים שתגיע בהם, אינו אלא מגרעת טבעית או מין שיגעון" (מוה"נ, ח"ב כד, עמ' ריט). וראה בעניין זה אצל הרווי, הרמב"ם, עמ' 1-9.

62 "הרוח הרואה" ולא "הכוח הרואה", כיוון שהרמב"ם מדבר כאן על יכולת ההבחנה הנמנעת מן החולים, כאשר הם הוזים ונדמה להם שהם רואים יצורים שאינם במציאות; וזה אינו מחמת חולשת הראייה אלא מחמת חולשה רוחנית-מנטאלית (ראה שם, בהערה 14 של הרב קאפח).

63 על פי משלי כה, טז: "דבש מצאת - אכול דיך, פן תשבענו והקאתו" (="תאבד הכל").

64 השווה למוה"נ, ח"א לד, עמ' נ: "וכל אדם אפילו הפתי ביותר, אם תעירהו כמו שמעירים את הישן, ותאמר לו: 'האם אינך משתוקק עתה לדעת את השמים הללו... ומה היא הנפש...?'

"זה יביאהו לידי שיגעון ושממון" (שם), ואף לידי כפירה, כפי שקרה לצדוק ובייתוס, תלמידיו של אנטיגנוס איש סוכו, כשניסה להקנות להם את אידיאל ה"עבודה מאהבה", והטיף להם: "הוו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס". מעיר על כך הרמב"ם:

> ואמר אחד לשני כי הרב כבר ביאר בפירוש שאין שָׁם לא גמול ולא עונש, ואין שָׁם תקווה כלל, לפי שלא הבינו מטרתו, עליו השלום, ונדברו זה עם זה **וכפרו בתורה** (פירוש המשנה, אבות א, ג).

הרמב"ם סבור שדברי אבטליון, "חכמים היזהרו בדבריכם... [פן] ישתו התלמידים אחריכם וימותו", המופיעים בהמשך אותו הפרק במסכת "אבות", יש בהם משהו מן הנזיפה באנטיגנוס על שחשף את האמת למי שלא הוכשר לכך שכלית ואמוציונאלית (שם, יא).[65]

הדרכה מעשית על סדר הלימוד לקראת הכניסה למטאפיזיקה מציע הרמב"ם גם ב"משנה תורה". תנאי ראשון הוא: "אין ראוי להְתַיֵּיל בפרדס, אלא מי **שנתמלא כרסו לחם ובשר**" (הלכות יסודי התורה ד, יג[כ]), כלומר, בקיאות במצוות התורה שהיא הבסיס לחיים מוסריים-חברתיים. כדי לעודד את הלומד המתחיל, הוא מבטיחו כי יסודות אלה מאפשרים לו לנחול את חיי "עולם הבא" והשגתם אפשרית לכול, לא רק ל"יחידים": ל"קטן ולגדול, איש ואישה, בעל לב רחב ובעל לב קצר" (שם, שם):

> ולחם ובשר זה - לידע האסור והמותר... ואף על פי שדברים אלו '**דבר קטן**' קראו אותן חכמים,[66] שהרי אמרו...: 'דבר גדול - מעשה

וכיוצא בחקירות אלה, הוא יאמר לך: 'כן!', בלי ספק, וישתוקק לידיעת דברים הללו כפי אמיתתן השתוקקות טבעית, אלא שהוא ירצה לשכך את תשוקתו זו והשגת ידיעת כל אלה במילה אחת או בשתי מלים... וידחה את הדבר אם תאמר לו שיש דברים הצריכים הקדמות וזמן רב לחקור עליהם".

[65] ראה "פרק חלק" (עמ' קלו): "**והקפידו על אנטיגנוס** איש סוכו על שפרסם בהמון מה שפרסם". פרופ' הרווי העיר לי כי הפילוסופים של ימי הביניים אמרו דבר דומה על סוקרטס שהתפלסף עם ההמון בשוק, גילה להם אמיתות ללא מסווה ובלי שיהיה זהיר בדבריו; לפיכך נגזר עליו דין מוות.

[66] הגדרת הדיון ההלכתי "דבר קטן" כפשוטו עוררה ביקורת חריפה על הרמב"ם. המבקרים העדיפו את פירוש ר"ח ורש"י, אשר הבינו כי השקלא וטריא של אביי ורבא היו נהירים לרבי יוחנן, ונחשבו בעיניו ל"דבר קטן" בגלל רוחב דעתו, אולם התלמוד עצמו נחשב בעיניו ל"דבר גדול". ראה "כסף משנה" שאמר בשם הר"ן: "והרמב"ם כתב מה שרצה, והלוואי שלא נכתב. וכן פירש הריטב"א, וסיים: "אבל 'דבר גדול' הוא [התלמוד] מכל חכמות העולם, וזה הפירוש אמת הוא ולא כמו שפירשו אחרים (=הרמב"ם), והאלוהים יכפר בעדו". וראה שם גם תשובתו של הרב קאפח על המשיגים.

> מרכבה, ודבר קטן - הוויות דאביי ורבא', אף על פי כן ראויין הן להקדימן, שהן **מיישבין דעתו של אדם תחילה**...״ (שם, שם).[67]

הרמב״ם נותן הדרכה מפורטת גם לחלוקת יומו של האדם, השואף להתעלות במדרגות השלמות. הוא ממליץ לעסוק במלאכה רק רבע מן היום, כדי פרנסה לסיפוק צרכים חיוניים. את יתרת היום יקדיש האדם ללימוד בנושאים שונים, כשהוא מחלק את הזמן ביניהם בשווה: שליש לתורה שבכתב, שליש לתורה שבעל פה ושליש ללימוד מדעים ופילוסופיה (=פרדס):[68]

> וחייב לשלש זמן למידתו: שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, **ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו**, ויוציא דבר מדבר, וידמה דבר לדבר, וידין במידות שהתורה נדרשת בהן, עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוצא האסור והמותר... ועניין זה הוא הנקרא '**תלמוד**'. כיצד? - היה בעל אומנות, יהיה עוסק במלאכה שלוש שעות ביום ובתורה תשע. אותן התשע קורא בשלוש מהן בתורה שבכתב, ובשלוש שעות בתורה שבעל פה, ובשלוש מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר. ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן, ופירושן בכלל תורה שבעל פה. **והעניינות הנקראין 'פרדס' בכלל ה'תלמוד'** (הלכות תלמוד תורה א, יא-יב[יג-יד]).[69]

נשים לב, שיש כאן הבחנה ברורה בין ה״תורה שבעל פה״ לבין ה״תלמוד״. ה״תורה שבעל פה״ היא הפירוש ההלכתי המחייב של התורה שבכתב ודברי הקבלה. ה״תלמוד״, לעומת זאת, הוא הרבה מעבר לזה וכולל גם את תורת ההיגיון (״יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו״), את לימוד המדעים ואף את ה״פרדס״ - הפיזיקה

---

67 הרמב״ם מזהה את ״מעשה בראשית״ עם הפיזיקה ואת ״מעשה מרכבה״ עם המטאפיזיקה. ראה ״יסודי התורה״ ד, י-יא[טז-יז], וכן במבוא ל״מורה״ עמ' ו, וביתר פירוט בפירושו למשנת חגיגה ב, א: ״ושמע ממני אני מה שנתברר לי, לפי דעתי, ממה שעיינתי בו מדברי חכמים, והוא שהם מכנים ב'מעשה בראשית' למדעי הטבע והמחקר בראשית הבריאה. וכוונתם ב'מעשה מרכבה' - המדע האלוהי, והוא הדיבור על כללות המציאות ועל מציאות הבורא ודעתו ותאריו וחיוב הנמצאים ממנו והמלאכים והנפש והשכל הדבק באדם ומה שאחרי המוות״.

68 על פי התלמוד בקידושין, ל ע״א: ״לעולם ישלש אדם שנותיו: שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד״.

69 ה״שולחן ערוך״ מנסח הלכה זו כמעט מילה במילה, פרט לשינוי קטן אך רב משמעות; הוא מדלג על המשפט האחרון של הרמב״ם ש״הפרדס בכלל התלמוד״. זה תואם, כמובן, את השקפתו, כפי שהובאה לעיל בהערה 66.

והמטאפיזיקה (״והעניינות הנקראין ׳פרדס׳ בכלל ׳התלמוד׳).[70] לפיכך אין זה פלא שהרמב״ם מסיים את ההלכה הנ״ל בהמלצה שעם התקדמותו האינטלקטואלית של האדם, אין הוא צריך לחלוקה זו של עתותיו, אלא ״יקרא [רק] לעיתים מזומנות תורה שבכתב ודברי השמועה [תורה שבעל פה], כדי שלא ישכח דבר מדברי תורה, **וייפנה כל ימיו לתלמוד בלבד, לפי רוחב לבו ויישוב דעתו**״ (שם).

הרמב״ם מרבה להדגיש בחיבוריו השונים **שהתורה והחכמה** - הכוללת גם את המדע - הם דבר אחד.[71] כך עולה בבירור כבר במבואו למשנה (עמ׳ כ), בהתייחסו למאמר חז״ל: ״אין לו לקב״ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה״ (בבלי ברכות, ח ע״א). הרמב״ם אינו מקבל את המשמעות של ״הלכה״ כפשוטה, אלא כולל בה את ״שאר המדעים והחכמות״ וגם את ״השגת האמיתות העליונות״ (מטאפיזיקה). מובן מילולי של ״הלכה״ כפשוטה ״רחוק מן האמת״, ומחייב את המסקנה האבסורדית שקודם מתן תורה [ההלכה], ״לא היה לו לקב״ה בעולמו כלום״.

על כורחך, ״ארבע אמות של הלכה״ כוללות ״חכמה ומעשה״ כאחד. ״החכמה״ כוללת את ״השגת האמיתות על בוריים והשגת כל מה שאפשר לאדם להשיג״, וה״מעשה״ כולל את המידות המוסריות המעולות שהן ״**המיצוע והאיזון בעניינים הטבעיים**״. נמצאנו למדים כי גם בחיבוריו ההלכתיים, ״משנה תורה״ ו״פירוש המשנה״, מחייב הרמב״ם את הרוצה להתעלות ולהגיע לפסגת העיסוק האינטלקטואלי - מדעי האלוהות - להכשיר את עצמו תחילה היטב לא רק בלימוד התורה שבכתב ושבעל פה במשמעות המצומצמת שלהן אלא גם בלימוד המדעים.[72] לפיכך הדמות החינוכית האידיאלית ההולכת בדרכי האל, לדעת הרמב״ם ב״פירוש

---

[70] וכן בהלכות יסודי התורה ד, יג[יט]: ״ועניינים ארבעה פרקים אלו... חכמים הראשונים קוראים אותו ׳פרדס׳״. ראה על כך טברסקי, מבוא למשנה תורה, עמ׳ 364 ואילך. פרופ׳ הרווי העיר לי כי מאידך גיסא, התלמוד אינו הלכה מחייבת כמו התורה שבעל פה, אלא משא ומתן הגיוני על התורה שבעל פה.

[71] הרמב״ם מוכיח ב״מורה״ שגם חז״ל ראו ב״חכמה״ חלק אינטגראלי של התורה, שתפקידה ״לאמת השקפות התורה בעיון האמיתי״; כי לימוד התורה ללא המשמעות העמוקה כפי שהועברה מדור לדור, הוא לימוד חסר, שאדם יתן עליו את הדין (על פי שבת, לא ע״א): ״החכמה בסתם היא אשר הוכח בה מה שלמדנו **מן התורה מאותם ההגיוניות על ידי הקבלה**... כי ידיעת התורה אצלם מין והחכמה מין אחר״ (ח״ג נד, עמ׳ תיג).

[72] לאור האמור, שגם בחיבוריו ההלכתיים מציין הרמב״ם ש״הפרדס״ כלול בתלמוד ו״ארבע אמות של הלכה״ כוללות את ה״חכמה והמעשה״, מתיישבת שאלת הרב קאפח במוה״נ, ח״א לד, הערה 36, התימהּ על שהרמב״ם ב״מורה״ דורש הכנות רבות קודם העיסוק במטאפיזיקה, כגון: לימוד תורת ההיגיון, המקצועות ההכשרתיים, לימודי הטבע, ובהמשך ה״מורה״ הוא אף דורש השתלמות במידות, ולעומת זאת ב״משנה תורה״ (הלכות יסודי התורה ד, יג[כ]) מסתפק בלימוד ״הוויות אביי ורבא״. יתרה מזאת, במקומות שונים ב״משנה תורה״ מצאנו,

המשנה", היא "איש מלומד בעל מידות טובות" (שם, עמ' כג).

נימוק לעיסוקו האינטנסיבי בהכוונה חינוכית **לאמונה** גם בכתביו ההלכתיים, מספק לנו הרמב"ם ב"מאמר תחיית המתים". שם הוא טוען שאי-אפשר לקיים את מצוות התורה כראוי ללא ביסוס האמונה. הוא מגלה כי נתקל בתופעה שגויה של תלמידי חכמים, הנמשכים בלימודם אחר פרטים הלכתיים על חשבון ההתקדמות בידיעת האל. לפיכך אפשר שחכמים אלה בקיאים בהלכה, אך הם עובדים עבודה זרה בענייני אמונה; הוא מגנה בחריפות גישה זו ורואה בהם "מפסידים", "סכלים" ו"תועים יותר מן הבהמות":

> ראינו שאין מן הצדק שנתכוון למה שרצינו לבאר ולקרב את פרטי הדינים ואניח **יסודותיו מוזנחים**, לא אבארם ולא אדייק לאמיתתם, ובפרט כאשר מצאנו אחד המדמים שהוא חכם, ושהוא מחכמי ישראל באמת, ושהוא יודע הלכה... והוא מסופק האם ה' גוף בעל עין ויד ורגל ומעיים, כפי שנאמר במקראות... וכאשר ידענו את אלה המפסידים... והם היותר סכלים בבני אדם **ויותר תועים מן הבהמות**... (עמ' עג).

מן הראוי להדגיש שוב, כי אין הרמב"ם דוגל בפעילות אינטלקטואלית גרידא, אלא לזו הכוללת שילוב ערכים חינוכיים-מוסריים, אשר בלעדיהם לא רק שלא ניתן להתקדם לקראת התכלית בידיעת האל, אלא הללו עלולים אף לגרום נסיגה לדרגה נמוכה אף מזו של הבהמה. אדם חסר חינוך מוסרי מנצל, כאמור, את כישוריו השכליים למטרות שליליות. על כך מתריע הרמב"ם גם בפירושו ל"אבות": "אם היו לו מעלות הגיוניות ומגרעות מידותיות שמזיק בהם, הרי זה נקרא '**חכם להרע**'... כלומר, שמעלותיהם ההגיוניות הם משתמשים בהם במעשה הרע ולא בטובות" (ה, יג).

מדע האלוהות מחייב גם רקע מוסרי גבוה ותכונות נפשיות חיוביות, כמו יישוב הדעת, ענווה ורוגע נפשי. לפיכך אין רקע זה מתאים ללימוד הצעירים, לא רק

שהרמב"ם מחייב התבוננות במעשי הבורא וברואיו, "ויראה מהן חוכמתו" (הלכות יסודי התורה ב, ב[א]; ד, יב[יח]). הוא מדגיש שם שלימוד המדעים צריך להיות הדרגתי: "מעשה בראשית" (פיזיקה) לפני "מעשה מרכבה" (מטאפיזיקה), ופיזיקה ארצית (שם, פרק ד) לפני פיזיקה שמימית (שם, פרק ג). הוא אף ראה חשיבות להקדיש לכך את מילות הסיום של ספר "המדע": "צריך אדם לייחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעין לו את קונו" (הלכות תשובה י, ו[יא]). אף הדרישה לשלמות המידות כתנאי לשלמות האינטלקטואלית, מצינו במשנה תורה (הלכות יסודי התורה ד, יב[יח] ועוד). דומני כי הרב קאפח עצמו חש בכך, ולכן הוסיף בהערתו הנ"ל: "וייתכן מפני **שידיעת תלמוד וראשונים כוללים הכל**".

מחמת חוסר ניסיונם, אלא גם בשל "המיית טבעיהם":

> לפיכך מרוחק לימודו לבחורים ואף אי-אפשר להם לקבלו **מחמת טבעיהם וטרדת מחשבותיהם בלבת הגדילה**, עד אשר תשוך אותה הלבה המביכה ויושגו להם הנַחַת והשקיטה, וייכנעו לבותיהם ויהיו ענווים מצד מזגם, ואז ירוממו את עצמם לדרגה זו והיא השגתו יתעלה, כלומר, המדע האלוהי (מוה"נ, ח"א לד, עמ' נג).

בלעדי המידות הטובות אי-אפשר להגיע לזיכוך המחשבה. התשוקות הגופניות, האופייניות לתקופת הבחרות, מפריעות להשגת השלמות המוסרית וממילא גם את התשוקה לשלמות אינטלקטואלית. רק בעלי נפש משוחררת מקונפליקטים פנימיים, בין תאוות היצר לבין דרישות התבונה, המצליחים לצמצם את הצרכים לקיום הפיזיולוגי עד למינימום האפשרי, יש להם סיכוי להשיג את החכמה ואת הקיום הנצחי:

> יש מבני אדם האישים אשר מטרתם תמיד העדפת הנעלה ודרישת הקיום הנצחי... ואינו חושב כי אם בהבנת מושכל והשגת השקפה נכונה בכל דבר, והתחברות בשכל האלוהי השופע עליו... וכל עת שחייבוהו צורכי החומר... מצטער על מה שנתקע בו... ומשתדל למעט באותה החרפה כפי יכולתו... **והאנשים הללו הם אשר עם ה' ללא חידלון** (שם, ח"ג ח, עמ' רפו).

לדרגה זו מגיעים רק עם היחלשות כוחות הגוף וצמצום "אש התאוות"; אז מתבהרת המחשבה, "מתחזק השכל ומתפשטים אורותיו ומזדככת השגתו ויחשוק במה שהשיג" (שם, ח"ג נא, עמ' תט). בגיל מתקדם יותר מתעצם הלהט לידיעת האל, "עד שכאשר בא השלם בימים וקרב למות, מוסיפה אותה ההשגה תוספת גדולה ויגדל הלהט באותה ההשגה..." (שם).

סיכומו של דבר: הדרישות המוקדמות ללימוד מדע האלוהות כוללות הן התקדמות איטית והדרגתית בלימוד ה"מדעים ההכשרתיים" והן השתלמות מוסרית וריסון התאוות; לפי "שאין ראוי לאדם להתפרץ לעניין הגדול והנכבד הזה... בלי שיכשיר עצמו בחכמות ובמדעים ויטהר מידותיו... וירסן תאוותיו... וייעצר ויעמוד, עד אשר יתקדם לאט לאט..." (שם, ח"א ה, עמ' כג).

7. האם דגל הרמב"ם בחינוך אליטיסטי-אינטלקטואלי?

ההבחנה שעושה הרמב"ם בין ה"יחידים" לבין ה"המון", וכן ביטויים אחדים המצויים בכתביו במיוחד אלו שב"מורה", העניקו לו דימוי של אינטלקטואל אריסטוקראטי המנותק מחיי ה"המון".[73] הבה נתבונן, למשל, בקטע מן הפתיחה ל"מורה", שנשמעת ממנו נימה של זלזול, כביכול, ב"המון הסכלים":

> ... ולא אמצא עצה ללמד אמת שהוּכחה, אלא על ידי כך שיתאים **למעולה אחד** ולא יתאים **לעשרת אלפים סכלים**, הריני מעדיף לאומרו בשבילו, ולא אחוש לגינוי אותם ההמון המרובים, ואטפל בהצלת אותו הנעלה היחיד ממה שנלכד בו, ואורהו במבוכתו עד שיגיע לשלמות וירווח לו (מוה"נ, פתיחה, עמ' יג).

נימת זלזול ב"המון הנבער" נשמעת גם בתארו את הנביא המתרחק משאר בני אדם, ומתייחס אליהם כאל "**בהמות וחיות הטרף**, אשר לא יחשוב השלם יחיד הסגולה אלא היאך להינצל מנזקי המזיקים מהם אם אירע לו עימהם שיתוף, או תועלת במה שיועילו לו... מדברים הנחוצים לו" (שם, ח"ב לו, עמ' רמח). גם לאדם, החותר לקראת שלמותו הרוחנית, הוא מציע את הבדידות השלווה וההינתקות מן העם, למען יוכל להתרכז בדבקותו באל: "וזה נעשה בהתבודדות וההתייחדות; ולפיכך **מרבה החסיד להתבודד**, ולא ייפגש עם אדם אלא להכרח" (שם, ח"ג נא, עמ' תה).

אכן נימה אליטיסטית זו של ה"מורה" תרמה להערכה שגויה בגישתו של הרמב"ם. אבל הבנה זו מתעלמת מן העובדה שהספר מיועד לתלמיד חכמים-פילוסוף מקורב ביותר - ר' יוסף בר' יהודה - שהיה נבוך ונזקק להדרכה אישית של מורו. הרמב"ם אומר בפירוש כי הספר אינו מיועד לכל אחד, אלא "למי שנתפלסף... ולמד מדעים אמיתיים" (שם, פתיחה, עמ' ט); וכן "מאמר זה אשר חיברתיו לך [ר' יוסף בר' יהודה] ולדומיך - ומעטים הם" (שם, עמ' ד). מכאן להסיק על אישיותו הכוללת של הרמב"ם הוא חטא לאמת.

זאת ועוד, התבוננות במשנת הרמב"ם מלמדת שכל מגמתו החינוכית בטיפוח

---

[73] ראה שטראוס, מוה"נ. ש"ב אורבך טוען שזו הדעה הרווחת, אם כי אינו מסכים אתה לגמרי (ראה אורבך, הנהגה). גם מהרצאתו של פרופ' שלום רוזנברג, בערב עיון לכבוד הוצאת ספרו של פרופ' דב רפל, "הרמב"ם כמחנך", נשמעה נימה שהרמב"ם דוגל באליטיזם חינוכי אינטלקטואלי (ראה בחוברת סיכום ההרצאות שיצאה מטעם "המרכז לחקר מחשבת החינוך בהגות היהודית" שליד מכללת ליפשיץ, טבת תשנ"ח, עמ' 51 ואילך).

היחיד המעולה עד להשגת שלמותו, אינה למען עצמו של אותו מעולה בלבד אלא לרווחת הקהילה כולה; התעלותו של היחיד היא אינטרס של החברה עצמה, הזקוקה לדמות מופתית שתנהיגה ותרומם אותה לקראת שלמותה ואושרה.[74]

באותה מידה ניתן להבין גם את דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה. שם הוא מציג, לכאורה, גישה אליטיסטית כשהוא אומר ש"**הומצאו ההמון להיות לצוות לבני עלייה**" (עמ' כד), וכל קיומם הוא "כדי לשרת את היחיד" ולספק לו את הצרכים הדרושים לקיומו.[75] לדעתו כך הוא סדר הדברים, "ונמצא המלומד בשביל עצמו, וכך נבנה העולם ונמצאת החכמה" (שם, עמ' כג).

עיון בדברים אלה מלמד שכל עליונותו של היחיד נובעת מעצם העובדה שהוא נושא את החכמה ומקרין מחכמתו על החברה. לפיכך אין להתעלם מתרומתו החיונית לחברה כולה, בכך שהוא מאפשר גם ל"המון" להתקדם לקראת האמת. ללא הדרכת "המלומד" הם עלולים להישאר "בקלות דעת חמורה" (שם) ובעיסוק מופרז ואבסורדי בחומר מעבר לצרכים קיומיים. כמו כן אדם יבלה את ימיו בעניינים זמניים וחולפים, כמו למשל: "לבנות בנין שיעמוד מאות בשנים, והוא יודע ברור שלא נותר לו מחייו אפילו כדי לבלות בניין של גומא" (שם).

גם בעידוד ה"יחיד" הפילוסוף או ה"חסיד המעולה" להתבודדות, אין הרמב"ם רואה תכלית לעצמה אלא אמצעי להשתלמות וריכוז בעיון תבוני, בתנאים נוחים וללא הפרעות שאון החברה. עבודה אינטלקטואלית לא תיתכן אלא "בעת בדידותך לבדך, בלי אף אחד... [לכן] היזהר והישמר מלהפנות המחשבה באותם העיתים היקרים בשום דבר אחר, פרט לאותה העבודה השכלית" (מוה"נ, ח"ג נא, עמ' תז).

יש שהבדידות נחוצה גם כסייג מפני השפעותיה השליליות של חברה מושחתת. כך משתמע מדבריו במקומות אחדים, כמו בקטע שלפנינו:

---

[74] ראה על כך לעיל, פרק א, סעיף ב. והשווה לנאמר בפרק האחרון של "המורה". מובא בהמשך.

[75] דברים דומים אומר הרמב"ם גם בפירושו לבבא קמא ד, ג: "מי שלא הושלמו בו התכונות האנושיות, אינו אדם באמת **ואין תכליתו אלא לאדם** [השלם]". כך סבור גם אלפאראבי ב"השגת האושר"; ראה מחקרו הנ"ל של מייסי, עמ' 168-169. מורי פרופ' ז' הרווי סבור אמנם כי הדברים נכתבו בראשית דרכו של הרמב"ם, כשהאמין כי קיום ההמון כ"המון" הוא נתון הכרחי לחברה האנושית. עם הזמן הוא נטש עמדה זו, ולא ראה הכרח במציאותו של ה"המון"; ב"משנה תורה" ובמוה"נ הוא משתדל לחנך אותם ולהעלותם לחיי עיון והשכלה על פי יכולת קיבולם.

> אבל מה שעשו **מקצת אנשים מן החסידים במקצת הזמנים** אשר נטו כלפי הקצה האחד, כגון... מגורי ההרים וההתבודדות במדברות, לא עשו שום דבר מזה אלא **על דרך הרפוי**... וגם מחמת **קלקול אנשי עירם**, כאשר ראו שגם הם יתקלקלו... בפגישתם אתם ובראייתם מעשיהם ושיש חשש שחברתם תגרום להם קלקול מידותיהם... (שמונה פרקים פ״ד, עמ׳ רנג).[76]

ברוח זו מסביר הרמב״ם את מנהגם החריג של **חסידים ראשונים** להיות ״פרושים״ משאר העם, עד כדי כך שהם אינם אוכלים עימהם ולא נוגעים בהם: ״ודבר זה קדושה יתירה היא ודרך חסידות, שיהיה נבדל אדם ופורש משאר העם״ (הלכות טומאת אוכלין טז, יב).[77] שוב נדגיש שפרישות זו אינה נובעת מזלזול ב״המון״, אלא ״דרך חסידות״ הדרושה ליחידים בתהליך ההתעלות לקראת ההידבקות בשכינה, אך אין זה סותר את מחויבותם להנהיג את העם, להדריכו ולכבדו. ראיה לכך, הכינויים הסופרלאטיבים שהרמב״ם משתמש בהם לתיאור ״עמי הארץ״ וה״הדיוטות״, כמו ״עם הקודש״, ״בני אברהם יצחק ויעקב״ ו״צבאות השם״; כל הביטויים האלה מלמדים על הדרישה החד-משמעית מן ה״יחידים״ לנהוג ב״המון״ בכבוד הראוי:

> אסור לאדם לנהוג בשררה על הציבור ובגסות הרוח... וכן אסור לו לנהוג בהן קלות ראש, אף על פי שהן עמי הארץ. ולא יפסיע על ראשי **עם הקודש**, אף על פי שהם הדיוטות ושפלים, **בני אברהם יצחק ויעקב הם וצבאות השם**... (הלכות סנהדרין כה, א-ב).

במשנתו החינוכית של הרמב״ם אפשר להבחין בסיבה נוספת לדיסטאנס הנדרש בין ה״יחיד״ לבין ה״המון״, שאינה נובעת מזלזול בהם; החכמים, כאמור, עומדים בראש הפירמידה הרוחנית ומייצגים בעיני הציבור את האמת האלוהית, שאינה מוכרת לו אלא באמצעותם. תפקיד זה מחייבם ל״קדש את ה״ בכך שישמשו מופת חינוכי ומוסרי. יש חשש, אפוא, שמעורבות מופרזת שלהם בחיי היום יום של הקהילה עלולה לגרום לזילות כבודם בעיני חלק מן העם או להכשילם, כאמור,

---

[76] השווה הלכות דעות ו, א[ב]: ״ואם היה במדינה שמנהגותיה רעים ואין אנשיה הולכים בדרך ישרה... ישב לבדו יחידי... ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישב במדינה אלא אם כן נתערב עימהם ונוהג במנהגם הרע, יצא למערות ולחוחים ולמדברות... כעניין שנאמר: ׳מי יתנני במדבר מלון אורחים׳ (ירמיהו ט, א)״.

[77] השווה פירוש המשנה, טהרות ב, ב: ״החסידים פורשין מהמון עמי הארץ, לא יאכלו ולא ישתו עמהם״.

בחשיפה להשפעות שליליות שיגרמו ל״חילול השם״. כך משמע גם מן ההלכה הבאה:

> כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו והוא **מובדל בהם משאר העם**, כך צריך שיהא ניכר במאכלו ובמשקהו ובבעילתו ובעשיית צרכיו ובדיבורו ובהילוכו ובמלבושו ובכלכול דבריו ובמשאו ובמתנו. ויהיו כל המעשים האלו נאים ומתוקנים ביותר... ואם [קרה ו]נשתכר בפני עמי הארץ, הרי זה **חילל את השם**... (הלכות דעות ה, א-ג[ה]).[78]

יחד עם זאת, דווקא התביעה להיות מודל לחיקוי בהתנהגותו המאוזנת, מחייבת את מעורבות החכם עם הבריות ושלא יתרחק יתר על המידה, על מנת שיוכל ל״קדש את ה״״ ולשמש שגריר ייצוגי של האל בקרב ה״המון״:

> אם דקדק החכם על עצמו, והיה דיבורו בנחת עם הבריות, **ודעתו מעורבת עמהן**, ומקבלן בסבר פנים יפות, ונעלב מהן ואינו עולבן, מכבד להן ואפילו למקילין לו, נושא ונותן באמונה, ולא ירבה באריחות עמי הארץ וישיבתן... ועושה כל מעשיו לפנים משורת הדין, והוא **שלא יתרחק הרבה** ולא ישתומם, עד שיימצאו הכול מקלסין אותו ואוהבין אותו **ומתאווים למעשיו** - הרי זה קידש את השם (הלכות יסודי התורה ה, יא[יד]).

נוסף על כך, הדבקות בתלמידי החכמים, שמשמעותה ״להתחבר עימהם **ולהתמיד בקרבתם** ובישיבה עימהם״ (ספר המצוות, עשה ו), היא חובה הנמנית בתרי״ג המצוות, והרמב״ם מגדירה בכותרת הפותחת את הלכות ״דעות״: **המצווה** ״**להידבק ביודעיו**״. ברור מעל לכל ספק, שהכוונה לאותם ״יחידים״ שהם ״**יודעיו**״ של האל,[79] ואפשר ללמוד מדבריהם ״לדעת הסברות האמיתיות״ (ספר המצוות,

---

[78] עיין עוד בכל הפרק הזה, שיש בו הדרכה מפורטת להתנהגות ההולמת תלמיד חכם. הרמב״ם מדגיש שה״חכם״ עלול לגרום ל״חילול השם״ גם בהתנהגות שאינה עבירה על פי הסטאנדארט ההלכתי; ראה הלכות יסודי התורה ה, יא: ״ויש דברים אחרים שהן בכלל **חילול השם**, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות, דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, **ואף על פי שאינן עבירות, הרי זה חילל את השם**״.

[79] על הגדרת ״יודעיו״, ראה מוה״נ, ח״א נד, עמ׳ פד: ״מלמד על היותו יתעלה נודע בתאריו, שאם ידע [אדם] הדרכים [בהנהגתו] - **ידעהו**״. והשווה להלכות דעות ו, א-ב, שם הוא קובע שהמצווה להידבק בחכמים, מטרתה ללמוד ממעשיהם. כך נהגו ישראל כאשר ״הביטו אחרי משה״ (שמות לג, ח): ״להודיע על היותם עוקבים אחר פעולותיו ודבריו ומתבוננים בהם״ (מוה״נ, ח״א ד, עמ׳ כב). כך גם בשמונה פרקים פ״ד (עמ׳ רנה): ״לפי שכל תנועותיו ודבריו [של משה] כולם למדים מהם, ובהם מקווים לזכות לאושר העולם הבא״.

שם). מצווה זו אפשרית, כמובן, רק במעורבותם של "יחידים" אלה בתוך החברה ולא בהתבודדותם הרחק מן העם.

חובת המעורבות של ה"יחידים", מחד גיסא, וחובת הדבקות של ה"המון" בהם, מאידך גיסא, מצמצמת את הפער בין המנהיג למונהגיו. מצב זה מוביל עם הזמן לאוטונומיה חינוכית של אינדיבידואלים נוספים בחברה, שיתעלו בכוחות עצמם באמצעות הכלים שהעניקו להם מורי הדור ה"יחידים". בדרך זו יורחב מעגל ה"יודעים", וחוזר חלילה עד להשגת השלמות החברתית של "ומלאה הארץ דעה" (ישעיהו יא, ט).

עקרונית, הרמב"ם אף מגנה התרחקות יתר מן החברה, ורואה באיש אשר "נינוחה רוחו בבדידות ובשכינת המדברות והיערים ומקומות השוממין", אדם לא בריא בנפשו הסובל ממחלת "המרה השחורה", "כי כל אלו מאבדין את האדם בלי ספק" (פירושו לאבות ב, יד). אדם שלם והארמוני הוא יצור חברתי מטבעו, כי "הידידים [הם] דבר שהאדם זקוק לו כל ימי חייו, וכבר באר את זה אריסטו בתשיעי מספר המידות..." (מוה"נ, ח"ג מט, עמ' שצד).[80] לפיכך אין זה סביר שהרמב"ם ימליץ ל"יחיד" את הבדידות כדרך חיים קבועה, אלא כאמור, כאמצעי זמני לצורך השגת ריכוז מקסימאלי.

מעמדם של החכמים כמופת חינוכי בחברה מטילה עליהם דרישות התנהגות גבוהות, לפנים משורת הדין, מה שאין רוב בני אדם מסוגלים לה.[81] הדרישה מן החכם לספוג עלבונות, למשל, אין תכליתה לבטא חולשה או שפלות רוח, אלא גדלות נפש וענווה האופייניים למי שמכיר את האמת ועוסק בה, שאין לבו פנוי לקטנות. ראייה לכך, משה רבנו, מופת האנושות, אשר נאמר עליו שהיה "עניו מאוד מכל האדם" (במדבר יב, ג).[82] מאידך גיסא, העם נדרש להעריך נכונה את תרומתם החיונית של החכמים לאושרה של החברה ולהיזהר בכבודם, על מנת שהתנהגותם

---

80 אריסטו ב"אתיקה" הקדיש לנושא זה את הפרקים ד-יא של ספר ט. הוא עומד על חשיבותה של החברות לאושרו של האדם. בין השאר הוא אומר: "קיומו של ידיד טוב ונעים הוא במידה דומה, יהא גם הידיד בין הדברים הרצויים לו [לאדם המאושר]. מי שמתעתד, אפוא, להיות מאושר, **דרושים לו ידידים מהוגנים**" (פרק יא, 1170ב, 15 ואילך). על ערך החברות ותרומתה לחיים מאושרים, כתב הרמב"ם בהרחבה בפירושו לאבות א, ו.

81 ראה, למשל, הלכות תענית ה, ט: "זו היא מידת כל העם **שאינם יכולים לסבול יותר מדאי**, אבל חסידים הראשונים כך היא מידתן: ערב תשעה באב היו מביאין לו לאדם לבדו פת חרבה... בדאגה ושיממון... כזה ראוי לחכמים לעשות".

82 על היותו של הרמב"ם מופת אישי בעניין זה, ראה איגרותיו לתלמידו ר' יוסף בר' יהודה (שילת, איגרות, עמ' רפו, שד ואילך, תכ ואילך), וכן איגרתו למר יוסף אבן ג'אבר (שם, עמ' תיז) ועוד; הובאו לעיל, פרק ה, סעיף ז.

תשמש מודל חינוכי לכל הציבור. לתכלית זו מיועדת, כאמור, המצווה "**להידבק בחכמים כדי ללמוד ממעשיהם**" (הלכות דעות ו, ב[ג]).[83]

הרמב"ם, אם כן, אינו מחלק את העם למעמדות, על אף הבדלי הרמות האינטלקטואליות והמוסריות בתוכו, אלא רואה בו יחידה אינטגראלית שלמה, שהכול בה צריכים זה לזה וחייבים בכבוד והערכה הדדיים.[84] ה"יחידים" חייבים לדאוג לחינוכו של ה"המון" ולהעלאתו עד למדרגה שזה יכול להשיגה, ומאידך גיסא העם חייב להידבק בהם ולכבדם. נמצא שתפקידו של היחיד המעולה, המגיע לידיעת האל ומידמה לו (Imitatio Dei), להיות מדיום להכרת האל עבור ה"המון" ולאפשר גם להם את חיקוי האל, אם כי בדרגה יחסית נמוכה יותר. ראיה לכך, כל ההלכות המתייחסות למוסר ב"הלכות דעות" והמכוונות לחיקוי האל, אינן מיועדות ל"יחידים" בלבד אלא לכל אדם, כפי שהרמב"ם אומר שם בפירוש: "מצווין אנו ללכת בדרכים אלו הבינוניים... שנאמר: 'והלכת בדרכיו' (דברים כח, ט)... שאלו דרכים טובים וישרים הן, וחייב אדם להנהיג עצמו בהן **ולהידמות** [לאל] **כפי כוחו**" (א, ה-ו[י]).[85]

אך טבעי הדבר שתהליך הכשרתו של המון העם והתעלותו יהיה אטי יותר מזה של ה"יחידים", לפיכך הכשרתו מחייבת זהירות יתר והדרגתיות, פן יבולע לו:

> ... הנה על פי כל הסיבות הללו נעשו כל הדברים הללו [במדעי האלוהות] מתאימים ליחידים נבחרים מאוד, לא להמון, ולפיכך **מעלימים אותם מן המתחיל** ומונעים מלהתעסק בהם, כמו שמונעים את הנער הקטן מלאכול מיני מזון הגסים והרמת דברים הכבדים (מוה"נ, ח"א לד, עמ' נג).

אמנם גם בקטע זה יש הבחנה בין ה"המון" לבין ה"יחידים הנבחרים מאוד", אך נשים לב להדגשה ש"מעלימים" את העיסוק במטאפיזיקה רק מאלה שעדיין לא הוכשרו כל צורכם והם בבחינת "מתחילים"; וכשם ש"הנער הקטן" יתפתח פיזית עם הזמן ויוכל "לאכול מיני מזון הגסים" ולהרים את ה"דברים הכבדים", כך כל

---

[83] ראה שם, הלכה א, את המלצתו "להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמד ממעשיהם". והשווה לנאמר לעיל, פרק א, סעיף ד.

[84] השווה הלכות תלמוד תורה ה, יח: "התלמידים מוסיפים חכמת הרב ומרחיבין לבו... וכשם שעץ קטן מדליק את עץ גדול; כך תלמיד קטן מחדד את הרב, עד שיוציא ממנו בשאלותיו חכמה מפוארה".

[85] ב"ספר המצוות" (עשה ח) מונה הרמב"ם את ההידמות לאל בתרי"ג המצוות, המחייבות **כל אדם בישראל**.

"מתחיל" בעיסוק הרוחני, לכשיתקדם בקצב שלו, יוכל להגיע לדרגת ה"יחידים", בתנאי שיתמיד בהתקדמותו וישקוד על תלמודו.

המתבונן במשנתו החינוכית של הרמב"ם ובסדר יומו הציבורי יווכח לדעת, כי הוא לא התרכז כל כך בענייניה של האצולה האינטלקטואלית. אדרבה, הוא הקדיש את רוב מרצו בחינוכו של ה"המון" ולא היה אדיש כלל לצורכי האומה. הרי כל חיבוריו, למעט "מורה הנבוכים", נכתבו למען הרחבת מעגל החכמים מקרב ה"המון". כך הוא מצהיר בפירוש בהקדמות לחיבוריו, ועל מטרת פירושו למשנה הוא אומר: "שיהיה כמבוא למתחיל בעיון וילמד ממנו דרך דיוק הדברים... ויהיה כמי שהקיף את כל התלמוד ויעזרהו מאוד" (הקדמה למשנה, עמ' כה). כך משמע גם בהקדמה ל"משנה תורה": "וראיתי לחבר דברים... כולם בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכול... **עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול**".[86]

הרמב"ם ראה בחינוך ה"המון" אידיאל ערכי עליון, שראוי אף לסכן למענו את החיים. באיגרותיו השונות אנו פוגשים מנהיג ומחנך מסור המזדהה עם קהילות נידחות וסובלות, משתתף בצערן ומחפש דרכים חינוכיות משכנעות כדי לנחמן ולפתור את הדילמות הניצבות בדרכן. בכך הוא משמש דוגמה אישית להגשמת האידיאל המנהיגותי של חיקוי האל שהוא מטיף לו. ביטוי אופייני לכך מוצאים אנו בקטע הסיום של "איגרת תימן", המפריך את הדימוי האריסטוקראטי המיוחס לו. בדברי חתימתו שם הוא מצווה את מקבל האיגרת, ר' יעקב ב"ר נתנאל:

> ואשר אני רוצה ממך, שתשלח העתק ספר זה לכל קהל וקהל בערים ובכפרים, כדי לחזק את אמונתם ולייצב צעדיה. ותקראהו לפני **הציבור והיחידים**, כדי שתהיה בין מצדיקי הרבים, אחרי שתיזהר בו תכלית הזהירות מרָשָׁע שיפרסמהו באומות העולם, ואז יארע מה שיצילנו ה' ממנו. וכתבתיו ואני **ירא** מזה מאוד, אלא שראיתי **שהצדקת הרבים ראוי לסבול עליה את הסכנה**. ועוד, שאני שלחתיו

---

[86] השווה גם להקדמה ל"ספר המצוות", עמ' ב, שם מנמק הוא את סיבת כתיבת "משנה תורה" בלשון המשנה, "כדי שיהא קל לרוב בני אדם". וכן באיגרתו לרבי פנחס הדיין (מהדורת שילת, עמ' תלט): "שלא חיברתי אותו ["משנה תורה"] אלא מפני קוצר הרוח למי שאינו יכול לירד לעומק התלמוד, ולא יבין ממנו דרך האסור והמותר". ובאיגרת לר' יוסף תלמידו הוא מבקשו: "וילמדהו בכל מקום להפיץ תועלתו" (שם, עמ' רנז). וכן בהרבה מקומות. וראה עוד שם, שהרמב"ם מנצל את ההזדמנות כדי למתוח ביקורת חריפה על אותם המכלים זמנם בפלפולים לשמם.

> לאדם כמוך, וסוד ה׳ ליראיו... ואין מצווה יותר גדולה מזו (קאפח, איגרות, עמ׳ נו).

מתוך דאגה לכלל, מנסח הרמב״ם באמנות מיוחדת, הן באיגרותיו והן בכתביו ההלכתיים המיועדים גם לקהל הרחב, חלק ניכר מרעיונותיו הפילוסופיים העיקריים ומדעותיו השכלתניות. בכך הוא סולל מסילה לכל אדם, שיוכל להתקדם בה אל עבר השלמות העליונה.

רצונו של הרמב״ם לרדת לרמתו של ה״המון״. האיגרות אשר הוא מייעדן לקהל הרחב, מאלצות אותו לשנות את סגנון הכתיבה הפילוסופי-אזוטרי שלו. מפעם לפעם הוא אף נאלץ להתנצל על ״כפילות עניינים ואריכות״, הנובעות מרצונו להבטיח שהמסר החינוכי-אמוני שלו יגיע לתעודתו - אפילו לנשים ולקטנים. כך הוא מעיד, למשל, ב״מאמר תחיית המתים״: ״ואין במאמר זה דבר נוסף כלל... אבל יש בו כפילות עניינים ואריכות להמון - לא יותר, ותוספת באור **יבינוהו הנשים והקטנים**״ (פרק ד, עמ׳ פא). היחידים ״השלמים בחכמה״ אינם זקוקים לאריכות דברים ובחיבורים המיועדים להם, מסתפק הרמב״ם ברמזים; אולם כמנהיג חינוכי אחראי, הוא דואג ״לדבר אל כל קבוצה לפי רמתה״, כפי שהוא מצהיר שם בסוף ״מאמר תחיית המתים״:

> כי מאמר זה לא חיברנוהו כי אם להמון... אבל השלמים בחכמה הרי הרמז מספיק להם... כפי שעשינו בכל העניינים העמוקים הללו ב״מורה״ ובכל חיבורינו... אלא **שראוי לדבר עם כל קבוצה לפי רמתה**.

הרמב״ם חוזר ומדגיש שההתקדמות חייבת להיות זהירה והדרגתית; הלא גם התורה הסתירה את סודותיה ומסרה אותם ברמזים, ״פן יהרסו [ה׳המון׳] אל ה׳ לראות, ונפל ממנו רב״ (שמות יט, כא). בהתחשבה בהבדלי הרמות הקיימים בין בני האדם, ״דיברה תורה כלשון בני אדם״ (בבלי ברכות, לא ע״ב, ועוד הרבה), ומסרה את יסודות השקפותיה באופן שהכול יכולים להבין - ״הנערים והנשים וכלל האדם שאין ביכולתם להבין הדברים כפי אמיתתם״ (מוה״נ, ח״א לג, עמ׳ מט).

גם חז״ל נקטו גישה זו, בהתאימם את המתודות החינוכיות שהשתמשו בהן, להעברת מסרים השקפתיים לכל שדרות הציבור. במגמתם להעלות גם את ה״המון״ אל השלמות הרוחנית, דיברו גם הם ב״עניינים האלוהיים״ ברמז, לפי ״שהלימוד לרבים לא ייתכן אלא בדרך חידה ומשל, כדי לכלול את **הנשים**

והנערים הקטנים; כדי שכשתגיע דעתם לשלמות, ידעו עניין אותם המשלים" (הקדמה למשנה, עמ' יט).[87]

אולם עם כל הגישה האופטימית ביכולת ה"המון" לדעת את האמת, והשאיפה הכנה לחנך אותם ולהפיץ את החכמה בקרבם, אין הרמב"ם יכול להתעלם מן העובדה שלא הכול מסוגלים להשיג אותה.[88] במציאות קיימים אנשים בעלי כישורים שונים ועל המורה הרוחני לתמוך בכולם בהתאם ליכולתם.[89] לפעמים יש אף לעשות פשרה מסוימת בדרישות החינוכיות, בבחינת "חָנוֹךְ לנער על פי דרכו" (משלי כב, ו), בתקווה שאדם המתרגל להתנהג על פי דרך האמת - גם אם "מתוך שלא לשמה" אלא "מיראת העונש או לתקוות שכר" - יצליח לזכך את תכונות נפשו ולהכשירה להשגת האמת. נכון שאנשים אלה אינם שלמים, "אבל מוטב להם בכך כדי שתיקנה להם תכונה והכשרה לקיום התורה, ויעברו אל האמת ויהיו עובדים מאהבה... 'שמתוך שלא לשמה בא לשמה' (בבלי פסחים, נ ע"ב ועוד)" (פירוש המשנה, פרק חלק, עמ' קלו).

ההמלצה החינוכית של חז"ל - "מתוך שלא לשמה בא לשמה" - מופנית לא רק אל מורי התלמידים הצעירים, אלא גם אל המנהיגים הרוחניים המלווים את המתחנך בגיל בוגר ובשלבים המתקדמים יותר של השתלמותו עד להשגת שלמותו.[90] הם ירדו לסוף דעתו של האדם מן השורה, אשר מטבעו אינו נוקף אצבע, אלא אם כן מביא לו הדבר תועלת עצמית מיידית או מונע ממנו נזק מיידי. המכיר את נפש האדם יודע שאי-אפשר לדרוש מכל אדם לכוון את כל פעולותיו לקראת התכלית

---

87 על התחשבות חז"ל בדרגות של יכולת למידה, שומעים אנו גם ממאמרם: "בנוהג שבעולם, אלף בני אדם נכנסים למקרא; יוצאין מהן מאה למשנה, יוצאין מהן עשרה לתלמוד, יוצא מהן אחד להוראה" (קוה"ר ז, כח). כך במסכת "אבות" (ה, יח): "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלוש עשרה למצוות, בן חמש עשרה לתלמוד".

88 השווה לפירושו לראש השנה ב, ז, בקשר לקביעת מולד הלבנה המצריך ידע באסטרונומיה: "ולא יבין ערך מה שאמרנו... אלא אדם דתי ובעל אמונה ורצון לדעת האמת ואינו מטעה את עצמו, ובתנאי שכבר הכשיר עצמו שנים רבות באותם הלימודים המכשירים את האדם... ואם לאו - יהיו דברי בידו 'מחיר ביד כסיל' (משלי יז, טז)".

89 על מגבלותיהם של בני אדם בהשגת האמת וחובתו של המנהיג להבחין ברמות השונות שבקהילה, עמד גם אלפאראבי. ראה מייסי, הרמב"ם, פרק ששי, עמ' 172-178.

90 למסקנה חינוכית זו הגיע הרמב"ם באופן בולט ב"מאמר תחיית המתים". הוא חש כי ב"משנה תורה" הוא עשה מהלך קיצוני מדי להמונים, בזה שהתחיל אותו בניסוח יסודות האמונה (פיזיקה ומטאפיזיקה) ומסיים אותו בתיאור "ימות המשיח". הוא נוכח לדעת שאין ההמון מסוגל לתפוס מציאות מופשטת, אף על פי שאין זו מנוסחת בצורה פילוסופית, לפיכך הוא פונה אליו בשפתו וכותב מאמר ארוך ומנומק היטב בזכות האמונה ב"תחיית המתים" המוחשית. מכל מקום, על אף אכזבתו, הוא אינו נוטש את המערכה בהנהגת העם והדרכתו.

הסופית, "לפי שאין כל בני אדם משיגים האמת ויהיו כמו אברהם אבינו".[91] אף על פי כן חז"ל עודדו את ה"המון" לעבוד את האל, אפילו מתוך יחס של הדדיות, לתקוות שכר או מיראת העונש. בסופו של התהליך הם מאמינים, שגם אלה יגיעו אל האמת ויעבדוהו מתוך אהבה טהורה תוך נטישת תכליות הביניים, אשר שימשו אותם בראשית הדרך. משל למלך שלא ירצה "לעקור ממלכותו ויחזור לשחק בכדור ברחובות, אף על פי שכבר היה בזמן מסוים, בלי ספק, מעדיף את המשחק באותו כדור על המלכות, והוא בהיותו צעיר בזמן סכלותו" (שם, עמ' קלז).

הרמב"ם מסכם תפיסה פסיכולוגית-חינוכית זו של חז"ל כלפי ה"המון" כך:

> לפי שידעו חכמים, עליהם השלום, שעניין זה קשה מאוד ואין כל אדם יכול להשיגו, ואם ישיגנו - לא יישר בעיניו בעיון ראשון, ולא ייראה לו שהוא דעה אמיתית... ולכן **התירו להמון שייישארו כפי דעתם** לעשות הטוב לתקוות הגמול ולהתרחק מן הרעות מיראת העונש, מעודדים אותם על כך ומחזקים מחשבתם בו, **עד שישיג המשיג וידע את האמת** והדרך המושלמת מה היא (שם, עמ' קלה).

שיקולים פסיכולוגיים-חינוכיים אלה הנחו את הרמב"ם, גם כאשר קבע את "**שלושה עשר העיקרים**" של האמונה בהמשך הרצאתו ב"פרק חלק". עיקרים אלה, שהם תוכנית פילוסופית-חינוכית, הנמסרים בצורה דוגמאטית עממית, מגמתם להנחיל את היסודות התיאולוגיים של היהדות ל"המון", על מנת שיהוו הנחות יסוד ראשוניות במבנה האישיותי והשכלי של האדם לכל ימי חייו. אדם שבצעירותו הושרשו בו אמונות ודעות נכונות, אולי יתעורר לחקירת משמעותן העמוקה של דעות אלה, ובסופו של דבר "כשתגיע דעתו לשלמות - ידע" ויגיע להשגה אמיתית. אבל אדם שנטועות בו אמונות מוטעות, יתרגל ל"שקר" ויבוז ל"אמת".[92] במילים אחרות, ההודאה על האמת מקרבת אל האמת וכופרת בכזב.

---

[91] השווה להלכות תשובה י, ד: "ומעלה זו [של עבודה מאהבה] היא מעלה גדולה עד מאוד ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו... שלא עבד אלא מאהבה".

[92] השווה לפרק "חלק" (עמ' קלז): "כי איך יתאימו מיני המזון קלי הכמות, ממוצעי האיכות, לאדם שכבר הורגל למיני המזון הרעים והכבדים, הלא רק יזיקוהו וישנאם". גם אברבנאל הרגיש בכוונות החינוכיות של י"ג העיקרים, על אף ביקורתו על עצם קביעת עיקרים לאמונה. המטרה בהם, לדעתו, "**להישיר אנשים אשר לא העמיקו בחכמות התורה**, ולא למדו ולא שימשו כל צרכם. ולפי שהמה לא יוכלו להקיף ולהשיג כל האמונות והמדעים אשר כללה התורה האלוהית, בחר הרב מכל האמונות את הי"ג אמונות היותר כוללות, כדי ללמד אותם דרך קצרה... באופן **שישתלמו כל בני אדם** ואפילו עמי הארץ בקבלת אותם האמונות" (ראש אמנה, פרק כג).

אמנם הפילוסוף מגיע לאמיתות אלה בדרך החקירה השכלית המופתית ורואה בהן תכלית, אך היהודי הפשוט, אשר אינו אמון על החקירה הפילוסופית, מקבלן כאמצעי המביא אותו אל התכלית.

בעקרונות יסוד אלה רוצה הרמב"ם להביא את כלל ישראל למדרגה העליונה של "הישארות הנפש" המושגת רק עם ההישגים האינטלקטואליים הנשגבים. לתכלית זו בדיוק חותרת, לדעת הרמב"ם, המשנה בראש "פרק חלק", בקובעה ש"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא",[93] כלומר, מי שהוא בכלל ישראל ומאמין ביסודות אלה, "יש לו חלק לעולם הבא", והחברה מצווה לתגמל אותו גם בעולם הזה; אבל הכופר בהם - אינו בכלל ישראל, ולפיכך אין לו "חלק לעולם הבא", ומוטלות עליו סאנקציות חברתיות גם בעולם הזה:

> וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו אמיתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו... ויש לו חלק... וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות, הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר... וחובה לשנאתו ולהשמידו..." (שם, עמ' קמד-קמה).

מגמה זו משתקפת גם מן הפרק האחרון של הלכות "תשובה". לאחר שלאורך ספר "המדע" הודרך האדם בשלבי ההתעלות החינוכית-רוחנית,[94] מצפה ממנו הרמב"ם להפוך את עבודת ה', המונעת על ידי שיקולים תועלתיים אישיים, לעבודה מתוך "אהבה" ותשוקה אליו. ה"עובד מאהבה" אינו מקיים את מצוות התורה או עוסק בחכמתה, כדי שיזכה בברכות הכתובות בה, אפילו לא כדי שיגיע לחיי העולם הבא. כמו כן אינו נמנע מן העברות מפני יראת העונש, אלא "עושה האמת מפני שהיא אמת". לא כן הדבר לגבי מי שעדיין נמצא בשלבים המוקדמים של חינוכו; ממנו אי-אפשר לדרוש "עבודה מאהבה", שהיא מעלת הנביאים ומעלת החכמים: "ואין עובד את ה' על דרך זו [מיראה] אלא עמי הארץ והנשים והקטנים, **שמחנכין אותן לעבוד מיראה, עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה**" (פרק י, א[ב]).

שאיפתו של הרמב"ם לחנך גם את עמי הארץ, כפי שזו מתגלה בעיקר ב"משנה תורה" וב"מורה", נובעת מתוך רצון כן ומחויבות עמוקה להביאם אל פסגת השלמות האנושית, שהיא חיי העולם הבא. הוא מאמין כי הדבר איננו מן הנמנע,

---

93 וראה עוד בעניין זה אצל שביד, הרצאות, עמ' 26; וכן היימן, עיקרים עמ' 119-145.

94 כבר בהלכות "יסודי התורה", העוסקות ב"מעשה בראשית ומעשה מרכבה" ומיועד לכל אדם, מצהיר הרמב"ם על מגמה חינוכית להרחיב את מעגל ה"עובדים מאהבה": "אני מבאר כללים גדולים ממעשה ריבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בעניין 'אהבה': 'שמתוך כך, אתה מכיר את מי שאמר'... ("ספרי" דברים לג, ו למשל)" (פרק ב, ב).

אם רק יקבל ה״המון״ את עיקרי האמונה ואת היסודות לקיום המצוות, כלומר, ״הוויות דאביי ורבא״: ״שהן הטובה הגדולה שהשפיע הקב״ה ליישוב העולם הזה, כדי לנחול חיי העולם הבא. ואפשר שידעם הכול: קטן וגדול, בעל לב רחב ובעל לב קצר״ (הלכות יסודי התורה ד, כ).

בסוף הלכות ״תשובה״ יש גם הנחיות פדאגוגיות כיצד ינהיג המחנך את ה״המון״ בנחת ובהדרגה, עד הבאתו אל פסגת ההשגה והידיעה, המובילה לעבודה מאהבה:

> לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר; עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתרה, מגלין להן רז זה מעט מעט, ומרגילין אותן לעניין זה **בנחת**, עד שישיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה (שם, ט).

דרך פדאגוגית דומה מציע הרמב״ם, גם כאשר מדריכים אדם הרוצה להצטרף לעם היהודי. על בית הדין למסור למתגייר בהקפדה ובדייקנות, אך גם בהדרגה, את ״עיקרי הדת״ הדרושים לו כדי להיות חלק מן האומה היהודית. זה כולל ״מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות״ (הלכות איסורי ביאה יד, ב[א]), אך גם את היסודות התיאולוגים ועיקרי המטאפיזיקה, שבזכותם ״יזכה לחיי העולם הבא, ושאין שָׁם צדיק גמור אלא בעל חכמה שעושה מצוות לו **ויודען**״ (שם, [ג]).[95] הווי אומר, גם הגֵּר זכאי וראוי להגיע אל פסגת השלמות, אך הדבר מותנה בכך שיקבל הדרכה חינוכית בקצב וברמה של יכולתו האינדיבידואלית.[96]

בסוף ספר ״זרעים״ של ״משנה תורה״ מביע הרמב״ם את שאיפתו להרחיב את מעגל משיגי האמת, ולאפשר גם ״לכל איש מכל באי עולם״, דהיינו, אף לאלה שאינם יהודים,[97] להסתופף בצל קורתה של התורה והחכמה. גם כאן מותנה הדבר בהתמסרות מלאה לחיי העיון והפניית כל כוחות הנפש לעיסוק במושכלות, תוך צמצום העיסוק בחומר לצרכים קיומיים מינימאליים בלבד:

> ולא שבט לוי בלבד, אלא **כל איש ואיש מכל באי העולם**, אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה׳; והלך ישר,

---

95 השווה הלכות תשובה ט, א: ״כל העושה כל הכתוב בה **ויודעו דעה גמורה נכונה**, זוכה בה לחיי העולם הבא״.

96 במקור התלמודי, יבמות מז ע״א, לא מוזכרות ההנחיות התיאולוגיות ואין התייחסות לגישה הפסיכולוגית המיוחדת הדרושה כלפי הגר. השווה לגישה דומה של הרמב״ם באיגרתו לעובדיה הגר, שילת, איגרות, עמ׳ רלג.

97 למעשה, גם הלכות יסודי התורה, פרקים א-ד, מיועדים **לכל אדם**, לאו דווקא ליהודי.

> כמו שעשהו האלהים, ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר ביקשו בני האדם, הרי זה **נתקדש קודש קודשים**, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים... (הלכות שמיטה ויובל יג, יג).

דברים אלה, שהם ניסוח מקורי של הרמב"ם עצמו,[98] משקפים נאמנה את גישתו החינוכית הפלוראליסטית והולמים את אישיותו האמיתית, הרחוקה מלהיות אליטיסטית.[99]

לבסוף נדגיש שוב, שעל אף כל האמור, אין הרמב"ם מתעלם מן העובדה שבמציאות קיימות רמות שונות של אינטליגנציה, כשם שיש דרגות שונות בחוסנם של שאר כוחות הנפש. הכוח השכלי עצמו הוא, כאמור, כושר מולד ואינו יכול להשתנות, כשם ששאר כוחות הנפש אינם יכולים להשתנות.[100] וכשם שבעל כושר ראייה מעולה יכול לראות טוב יותר, כך בעל פוטנציאל שכלי מעולה יכול, אם ירצה בכך, להגיע להישגים גבוהים יותר בהשכלתו עד כדי התחברות עם האל.[101] לא כן מי שיש לו מגבילים טבעיים ה"מורים על ליקוי הרכבה (=אורגאני, טבעי) ורוע מזג המולדות", או שהוא מאלה שהם "חלושי מחשבה מאוד", כלומר, בעלי אינטליגנציה נמוכה ביותר או פיגור שכלי, ש"אי-אפשר להביאם בחשבון" להשגת השלמות:

> הנה אלה לא תמצא בהם שלמות לעולם, והטיפול בהם סכלות מוחלטת מן המטפל, לפי שהמדע הזה [=האלוהות] כפי שידעת, אינו מדע רפואה ולא מדע הנדסה, **ולא כל אדם מעותד לו מצד האופנים** (=ליקויים) שכבר אמרנו... ואלה הדברים שההכנה הטבעית

---

98 הרדב"ז אומר: "הוא מיושר דעתו וסברתו ז"ל". והמער"ק מוסיף: "ראויים הדברים למי שאמרם". אבל ידידי, ד"ר אורי מלמד, הסב את תשומת לבי ל"מדרש הגדול" על הפסוק: "אשר יעשה אותם **האדם** וחי בהם" (ויקרא יח, ה) האומר: "מנין אתה אומר אפילו גוי ועושה את התורה, הרי הוא ככהן גדול? - ת"ל: 'אשר יעשה אותם האדם'". מקור מדרש זה בספרא, פרשה ו ובמקומות אחדים בתלמוד, כגון: בבא קמא לח ע"א, עבודה זרה ג ע"א ועוד.

99 פרופ' הרווי מעיר כי אכן קטע זה אינו אליטיסטי, אבל יש בו, בעיקר, מגמה אוניברסאלית ואנטי שוביניסטית, והוא מכוון ל"כל באי עולם". אפשר גם לפרש כי מדובר ב"אליטה" האינטלקטואלית של האומות.

100 אי-אפשר לשנות כוח ראייה חלש או כוח דמיון חלש.

101 הרמב"ם ב"מורה" מציין כי פוטנציאל שכלי מולד הוא אחד התנאים החיוניים להשגת הנבואה: "דע שאם היה אחד מבני אדם עצם מוחו בעיקר יצירתו בתכלית האיזון, בזוך החומר שלו ומיזוגו המיוחד... ונעשה לו שכל אנושי בשלמותו ותמותו... הרי לא ישיג כי אם דברים אלוהיים מופלאים מאוד..." (ח"ב לו, עמ' קלז).

> הכרחית בהם, הלא יודע אתה כי יש בבני אדם חלושי מחשבה מאוד... (מוה״נ, ח״א לד, עמ׳ נג-נד).[102]

מובן שכל המתוארים בקטע זה אינם נכללים בקאטגוריה של ה״המון״, שאותם, מאמין הרמב״ם, אפשר בהחלט לקדם בהדרגה ובגישות חינוכיות מתאימות.

ח. בין "מוסר יחסי" לבין "מוסר מוחלט"

בראשית פרק זה עמדנו על ההבחנה שעושה הרמב״ם בין ה״שכל העיוני״ העוסק, כאמור, בקבוע ה״בלתי משתנה״, לבין ״השכל המעשי״ העוסק ב״משתנה״, בהתאם לנסיבות הניצבות בפני האדם בזמן ובמקום נתונים. הבחנה זו מלמדת על קיומן של שתי מערכות מוסר: האחת מייצגת את ה״מוסר המוחלט״, הנובע מן ה״שכל העיוני״ ועוסק ב״אמת״ ו״בשקר״ האובייקטים והבלתי משתנים, והשנית מייצגת את ה״מוסר היחסי״, הנובע מן ה״שכל המעשי״ ועוסק ב״טוב״ וב״רע״ הסובייקטיבים והמשתנים. שאלה זו חשובה לדיוננו, הבוחן את מגמתו החינוכית-מוסרית של הרמב״ם, בשאיפתו לעצב את דמותו של האדם השלם והאידיאלי.

עניין זה נדון בהרחבה בראשיתו של ה״מורה״. בפרק העוסק בחטאו של אדם הראשון, מעלה הרמב״ם שאלה שהוצגה בפניו: הכיצד קיבל האדם שכר על חטאו, כשאכל ממה שהוזהר עליו, עד שנאמר בו: ״והייתם כאלהים יודעי טוב ורע״ (בראשית ג, ה)? ״והנה זה תימה שיהא עונשו על מריו, לתת לו שלמות שלא הייתה לו והוא -השכל ״ (ח״א ב, עמ׳ יט)?!

בתשובה לשאלה זו מפנה אותנו הרמב״ם תחילה לתרגום אונקלוס. ממקור זה אנו למדים שהמושג ״אלהים״ בהקשר זה אינו במשמעו הרגיל, והוא מתורגם ״רַבְּרְבִין״, כלומר, שרים ודיינים או מנהיגי המדינות.[103] לאחר מכן עושה הרמב״ם הבחנה בין ה״מוסר השכלי״ שהיה לאדם בטרם יחטא, לבין ה״מוסר היחסי״ שהיה לו לאחר החטא. קודם חטאו היה האדם בשיא שלמותו השכלית - ״בצלם אלהים״ - על כן רק הוא זוכה לצווי האל ולא שאר הנבראים שהיו מחוסרי שכל:

---

[102] מורי, פרופ׳ הרווי מעיר כי קטע זה ב״מורה״ הוא יוצא דופן, ואולי הוא שריד מרובד מוקדם של החיבור, המשמר את העמדה המצויה ב״פירוש המשנה״. אבל לעניות דעתי, כפי שהקדמתי ואמרתי, נראה כי אינו מכוון ל״המון״, אלא לבעלי מגבלות טבעיות ו״רוע מזג המולדות״.

[103] וראה גם במוה״נ, ח״ב ו, עמ׳ קעו, שם מציין הרמב״ם ש״אלהים״ במשמעות זו רווח במקרא.

"השכל אשר השפיע ה' לאדם... **ניתן לאדם לפני מריו**, ועליו נאמר שהוא בצלם אלהים ובדמותו... **כי בשכל יבדיל בין האמת והשקר**... " (שם).

לאחר החטא שקע האדם בתאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים, ונענש בכך שנשללה ממנו אותה השגה שכלית שהייתה לו קודם החטא. לפיכך במקום ההבחנה שהייתה לו בין ה"אמת" ובין ה"שקר" שהם "המושכלות" הנצחיים והמוחלטים, ירד הוא בדרגתו להבחנה מצומצמת בין "טוב" לבין "רע" שהם ה"**מפורסמות**" - היחסיים והמשתנים. יוצא אפוא, שההבטחה "והייתם כאלהים (=רַבְּרְבִין) יודעי טוב ורע" היא אכן עונש ולא שלמות; עונש של ירידת מדרגה בכושר ההבחנה השכלית שהייתה לו:[104] "לפי שאין אומרים 'השמים כדוריים - טוב', ו'הארץ שטוחה - רע', אלא אומרים 'אמת' ו'שקר'. וכן בלשוננו אומרים על הנכון והשווא - אמת ושקר, ועל הנאות והמגונה - טוב ורע" (שם).[105]

על משמעות המושגים "מפורסמות" ו"מושכלות" למדים אנו מ"מלאכת ההיגיון". שם מבאר הרמב"ם ש"מפורסמות" הם עניינים שנתקבלו אצל בני אדם שהם טובים או רעים, אך מידת הרע והטוב שבהם משתנה במושגי בני אדם, ממדינה למדינה ומחברה לחברה. כדוגמה לכך מביא הרמב"ם את "גילוי העריות" הנחשב ביהדות כדבר נבלה ושפלות גם ללא ציווי התורה, בעוד שאצל עמים מסוימים לא היה נחשב הדבר למעשה שפל במיוחד:

> והמפורסמות - כידיעתנו שגילוי הערווה - מכוער, וגמילת המטיב בחסד - נאה. אבל המפורסמות יש בהם מחלוקת והבדלים, כי יש שָׁם משפטים שנתפרסמו אצל אומה ולא נתפרסמו אצל אומה אחרת (פרק ח, עמ' צח).

המוסר המוחלט יהיה, אפוא, בתחום ה"מושכלות", המציין את הידיעה הטהורה - האמת האלוהית. אבל בתחום ה"מפורסמות" קיים מוסר יחסי, שהרי הם מתייחסים לנורמות התנהגות חברתיות משתנות, המבוססות על יצרים ואינטרסים או על אידיאות ואידיאלים מעשי רוח האדם. הרמב"ם מדגיש כאן

---

[104] מעניין שגם אריסטו משייך את העיסוק בפוליטיקה ל"שכל המעשי", העוסק ב"טוב" וב"רע" המשתנים ולא ל"שכל העיוני" העוסק ב"אמת" וב"שקר" שאינם נתונים לשינוי: "מטעם זה סבורים אנחנו שפריקלס ואנשים שכמותו 'נבונים' הם, כלומר, משום שיש ביכולתם לראות מה הוא **טוב** לעצמם ולשאר בני האדם; ואנו מייחסים תכונה זו, בדרך כלל, למי שמצטיינים **בהנהלת ביתם או מדינתם**" ("אתיקה" ו, ד, 1140ב, 8). והשווה עוד שם, ספר א, ג, 1095א, 1 ואילך. הובא לעיל בפרק זה, סעיף ב.

[105] ראה ניתוח מעניין ומורחב של הסוגיה אצל הרווי, פירוש, עמ' 15-21.

שהמציאות מוכיחה, ש״כל שהדבר מפורסם אצל עמים רבים, יהיה **אימותו יותר חזק**״ (שם); כלומר, ככל שנוהַג ונימוס אוניברסאלי יותר ו״מפורסם אצל העמים״, כך הוא מבטא בנאמנות את מצב רגשותיה של החברה, וכך הוא תקף יותר בעיניה ו״אימותו יותר חזק״, אפילו מן האקסיומות האמיתיות - המוסר המוחלט. לפיכך נורמות ״מקובלות״ אלה אינן יכולות להיחשב להישג אנושי ממשי. רק אדם המגיע לפסגת השלמות האנושית - לידיעת האל - דהיינו הכרת המציאות כפי שהיא באמת, יכול להתנהג על פי כללי המוסר המוחלט.

על פי הבחנה זו ניתן לסכם את פשר חטאו של אדם הראשון ועונשו כך: בראשיתו נברא האדם ״בצלם אלהים ובדמותו״, כלומר, שהאל השפיע עליו ״שֵׂכֶל שהוא שלמותו הסופית״. בשלב זה האדם לא ראה כל פגם בגילוי הערווה, הואיל ועל פי המוסר המוחלט והאובייקטיבי אין הבדל בין הערווה לבין שאר האיברים בגוף. כל עניין הסקסואליות היה בטבעו כשאר הנהגותיו הפיזיולוגיות, ללא להט חושני וללא התגברות יצרים שיש להיאבק בהן. התמקדותו ב״מושכלות״, שהכול בהן בגדר ״אמת״ או ״שקר״, אינה מאפשרת קונפליקטים הנוצרים כתוצאה מהשפעת התאוות החושניות. רק לאחר ששקע ב״מפורסמות״, גבר בו הכוח ״המדמה״ על השכל, והוא ירד מרמת **השיפוט השכלי** לרמת **השיפוט הערכי** של ״טוב״ ו״רע״, ״נחמד״, ״תאווה לעיניים״ (בראשית ג, ה) וכדו׳, ושם יש כבר קונפליקטים מוסריים. כי מה שטוב או יפה בעיני אחד, עשוי להיות רע או מכוער בעיני זולתו, או אפילו בעיני עצמו עם השתנות התנאים. ברגע שאדם וחווה הכניסו עצמם לאינטרסים אישיים, הם הכניסו גורם חדש להתמודדותם עם המציאות - גורם המצמצם את המציאות האמיתית האובייקטיבית לערכים יחסיים וסובייקטיביים.[106]

על פי תיאוריה זו מצביע הרמב״ם על תופעות מוסריות אבסורדיות בחברה האנושית. קבוצות מסוימות, למשל, מקפידות יותר על אי גילוי הערווה ורואות במי שהולך עירום או עושה צרכיו בפרהסיא - אדם מגונה ולא מוסרי, אף על פי שמבחינת ה״אמת״ אין בכך כל פגם, בעוד שהן מזלזלות, למשל, באיסור השכרות, המביא לפגימת השכל והגוף גם יחד:[107]

> אבל המסיבות לשתיית המשכרים תהייה חרפתם בעיניך יותר גדולה מהתקבצות בני אדם עירומים, חשופי שת, הנפנים ביום במקום

[106] ראה בעניין זה גם לייבוביץ, שיחות, עמ׳ 214.

[107] תופעות אבסורדיות כאלה יש במציאות חיינו למכביר. ראה, למשל, המקובל בקבוצות מסוימות, שהמופיע לאירוע רשמי ללא עניבה נחשב לפגם מוסרי, בעוד שבאותו מעמד מותר לרכל, לדבר לשון הרע ואף לעשות רצח אופי.

> אחד. ביאור הדבר, שהיציאה (=עשיית צרכים) היא דבר הכרחי, אין לאדם שום עצה לסילוקו, והשכרות - פעולת האדם בבחירתו, **וגנות גילוי הערווה מפורסם - לא מושכל, והפסד הדעת והגוף** [על ידי שכרות] **מרוחקים בשכל** (מוה״נ, ח״ג ח, עמ׳ רפח).

העולה מכל האמור, שלהרמב״ם הרואה בשכלול ה״שכל העיוני״ את תכלית שאיפתו החינוכית של האדם, ה״מוסר המוחלט״ הוא האידיאל החינוכי שיש לצעוד לקראתו ולשאוף להשיגו, כתוצר לוואי של הידיעה האינטלקטואלית המושלמת.[108] ברעיון נשגב זה של שילוב השלמות השכלית עם השלמות המוסרית הנעלה, בוחר הרמב״ם לסיים את ספרו הפילוסופי ״מורה הנבוכים״. כהרגלו מבסס הוא גם השקפה פילוסופית זו על המקורות, והפעם על הפסוקים האלה מדברי הנביא ירמיהו:

> כה אמר ה׳: אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל הגיבור בגבורתו, אל יתהלל עשיר בעושרו: כי אם בזאת יתהלל המתהלל, **השכל וְיָדוֹע אותי**, כי אני ה׳ עושה **חסד משפט וצדקה** בארץ, כי באלה חפצתי נאום ה׳ (שם, ט, כב-כג).

מפסוקים אלה מסיק הרמב״ם שאפילו ה״חכם - בעל המידות הנעלות״, אינו הדגם השלם של ירמיהו, הואיל ו״והוא מכובד בעיני ההמון״, כלומר, מוסריותו היא מוסריות יחסית בתחום ה״מפורסמות״ וה״מקובלות״ בחברה. רק מי שמגיע ל״השכל וידוע אותי״ - ל״מושכלות״ - שהמוסר האלוהי המוחלט נמצא בהן, מסוגל לעשות ״חסד, צדקה ומשפט״ אמיתיים:

> ...התכלית אשר הזכיר בפסוק זה... כי שלמות האדם באמת היא מי שהגיע להשגתו יתעלה... כפי יכולתו וידע השגחתו על ברואיו היאך היא, ויהיו הליכות (=מוסר) אותו האדם אחרי אותה ההשגה [כשהוא] מתכוון בה תמיד לחסד, צדקה ומשפט מתוך התדמות במעשיו יתעלה (=מוסר מוחלט) (מוה״נ, ח״ג נד, סוף הפרק).

ט. השלמות המוסרית או השלמות התבונית - מה מעדיף הרמב״ם?

דברים אלה בחתימת ה״מורה״ עוררו מחלוקת חוקרים בשאלה: האומנם חזר בו הרמב״ם מן ההשקפה הבולטת בכל משנתו הפילוסופית-חינוכית, שהתכלית האחרונה היא השלמות האינטלקטואלית, ואילו המוסר הוא רק מצע הכרחי

[108] וראה דיון מורחב בעניין זה אצל הרווי, מוסר, עמ׳ 131-138.

להשגתה? במילים אחרות, האומנם עשה הרמב״ם תפנית חדה בסיום ה״מורה״ מעמדתו האריסטוטלית, הרואה בהישג השכלי את המטרה הנכספת, ובמקומה הוא מאמץ את העמדה האפלטונית, הרואה את הפילוסוף המושלם חוזר למערכת חיי המעשה?[109]

נתבונן תחילה בתמצית דבריהם של חלק מן החוקרים, ולאחר מכן נראה באיזו מידה הם עולים בקנה אחד עם משנתו הפסיכולוגית-חינוכית של הרמב״ם, כפי שהוצגה עד כה.

ליאו שטראוס סבור שהרמב״ם לא סטה מהשקפתו האריסטוטלית, כי ידיעת האמת היא המעולה שבכל הפעולות והיא נשארת התכלית האחרונה; עובדה שבכל חיבוריו לא נמצאה סתירה להשקפתו זו.[110]

יוליוס גוטמן מסכים אמנם, שהרמב״ם רואה בשלמות ההכרה את הדרגה העליונה שבשלמויות, אך **תוכנה** של הכרת האלוהים העליונה היא בהבנת המוסריות של האל, על ידה מגיע האדם לידי כך שפעולת האל תהיה מופת למעשיו. המוסר, שהיה כפוף קודם לכן להכרה, נעשה בשלב זה המטרה הסופית של הכרת אלוהים, כלומר, הכרת הפעולות האלוהיות שהיא הדיוקן והמופת של המוסר. מכאן ברור, טוען גוטמן, שמושג האלוהים של הרמב״ם שונה מזה של אריסטו; בעוד שאלוהי אריסטו הוא ״המחשבה העליונה״, אלוהי הרמב״ם הוא אלוהי ״הפעולות המוסריות״. בחתימת ה״מורה״ מגלה לנו הרמב״ם כי מתוך הכרת אלוהים מתחייבת השאיפה להידמות לו בפעולותיו המוסריות. אבל מוסריות זו אינה דומה לזו שקדמה להכרה, משום שמקורה בהכרת האל והיא משקפת בכך את השלמות העליונה של האדם.[111]

שלמה פינס תחילה הסכים עקרונית עם שטראוס ולא קיבל את דעתו של גוטמן, שהשלמות השכלית כוללת חזרה לפעילות מוסרית באופן נעלה יותר. פינס מוסיף על שטראוס ומסביר שכוונת הרמב״ם בסוף ה״מורה״ היא שהאדם אשר הגיע אל השלמות השכלית ומימש את אידיאל חיי ההתבוננות, מוטלת עליו החובה לדאוג לסדרי החברה. רק אדם כזה מסוגל לנהל את החברה באופן המושלם ביותר, משום שהשלמות השכלית מאפשרת לו להכיר את הדרכים שהאל מנהיג בהן את עולמו ולחקות אותו. ״חסד, צדקה ומשפט״ המוזכרים כאן הם תוארי פעולה

---

[109] כך סובר גם ר׳ אברהם אבן דאוד בהקדמה לספרו ״האמונה הרמה״, עמ׳ 4: ״תכלית הפילוסופיא - המעשה״. לגלגולי האמירה הזאת והמוטיב הזה, ראה דבריו של ר׳ יצחק אבוהב, בעל ״מנורת המאור״, סימן קכ״ח.

[110] ראה שטראוס, מוה״נ, עמ׳ 90-92.

[111] ראה גוטמן, היהדות, עמ׳ 164; וראה גם גוטמן, דת, עמ׳ 96 ואילך.

של האל, שרק הפילוסוף מסוגל להשיגם, והנביאים הם הפילוסופים-מדינאים המופתיים של הרמב"ם.[112]

מאוחר יותר פרסם פינס מאמר ובו הגיע למסקנה כי להרמב"ם, יכול אדם להגיע לשלמותו הגבוהה ביותר גם בחיי המעשה, בהנהגה מדינית ולאו דווקא בחיי התבוננות עיונית. הלא כך נהג משה רבנו, בחיר האנושות. גם הרמב"ם עצמו הקדיש חייו בעיקר לעולם ההלכה וההנהגה, ולא הסתגר בדל"ת אמות של הפילוסופיה והמדעים.[113]

דוד הרטמן מערער אף הוא על מסקנתו של גוטמן ומסכים עקרונית עם זו של שטראוס. הוא מוסיף נימוקים חדשים, המבוססים על ההדגשה המתמדת של הרמב"ם את העבודה השכלית. הרמב"ם חוזר וטוען בחיבוריו ההלכתיים, כי העולם הבא שאין בו מעשים ואין בו מקום למוסר, מייצג את התכלית העליונה של היהדות. התשוקה לעולם הבא אינה מבטאת את כמיהתו של האדם השואף אך ורק לשלמות מוסרית. אם אמנם משמעותה של דעת אלוהים ותכליתה היא התנהגות מוסרית, כפי שטוען גוטמן, לשם מה צריך להנהיג את היחיד אל הכמיהה לאלוהים? עובדה היא שהרמב"ם מבליט ביותר את נחיתותו של האדם בהשוואה ל"שכלים הנבדלים", של"ידיעה" שלהם אין שום מובן מוסרי.[114] זה מלמדנו שלהרמב"ם אין ההתנהגות המוסרית מהווה את המשמעות והתכלית היחידה של "דעת אלוהים".

באשר לתיאור שמביא הרמב"ם בסוף ה"מורה", סבור הרטמן, שהוא משקף דמות אקטיבית של פילוסוף דתי, אשר מוסריותו שונה לחלוטין מזו של ה"המון". הרמב"ם רואה את מוסריות ה"המון" כנשלטת ומעוגנת בסמכותו המחוקקת של אלוהים, ואילו מוסריותו של הפילוסוף היא חיקוי של אלוהי הבריאה.[115] דעת אלוהים המבוססת על לימודי הטבע וחוקיו מגלה כי ה"חסד, צדקה ומשפט" הם

---

[112] ראה פינס, המקורות, עמ' 162. וראה גם פינס, המאמר, עמ' 325-327.

[113] ראה פינס, ההגבלות, עמ' 82-99.

[114] השווה להלכות יסודי התורה ג, י: "כל הכוכבים והגלגלים, כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדים ומכירים מי שאמר והיה העולם... ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם". וראה שם בעיון בהערה כא של הרב קאפח, הטוען כי הרמב"ם חזר בו מן ההשקפה שהגלגלים והכוכבים בעלי נפש ודעת והשכל, אף על פי שהוא מזכיר זאת גם כאן וגם במוה"נ, ח"ב ד-ה.

[115] השווה להלכות יסודי התורה ד, יח: "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל... ויראה חכמתו של הקב"ה... מוסיף אהבה למקום... ייירא ויפחד משפלותו... כשיערוך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים, כל שכן לאחד מהצורות הטהורות הנפרדות מן הגלמים... וימצא עצמו ככלי מלא בושה וכלימה ריק וחסר".

תכונות מהותיות של המציאות.[116] התמדתו של החסד האלוהי כפי שהוא משתקף בהוויה, ממריצה את הפילוסוף הדתי לנהוג ב"חסד, צדקה ומשפט" כלפי בני אדם, אף על פי שאינו מחויב כלפיהם.[117]

זאב הרווי מתייחס למאמרו האחרון של פינס והוא מסכים עמו ששלמות האדם משתקפת גם בהנהגה הפוליטית, אך אינו מסכים שהרמב"ם מציע פעילות זו במקום חיי העיון. לדעתו, שלמות האדם העליונה הייתה ונשארה הידיעה האינטלקטואלית, המביאה להתחברות עם השפע האלוהי - "השכל הפועל". הידע הרב ש"השלם" צובר מאפשר לו להשפיע גם על החברה; כלומר, ההנהגה החברתית היא **תוצר לוואי** של ההשגה העיונית, אך לא תכליתה, על פי העיקרון שקבע הרמב"ם, שהגבוה אינו קיים בשביל הנמוך. משה, למשל, היה קיים כדי לדעת את ה', אך לא כדי להדריך את ה"המון": "לפי שהתכלית [בידיעת ה'] יותר נעלה מן הדברים שהם בגלל התכלית [הנהגת ה'המון']... ויש שתהא שלמותו כדי **שתעדף ממנו שלמות לזולתו**" (מוה"נ, ח"ב יא, עמ' קפו).

יתרה מזאת, הרי ההנהגה של הנביא היא חיקוי האל [Imitatio Dei], לפיכך כשם שהאל משפיע על העולם מעודף השכלתו, ואין שלמותו מותנית בברואיו, כך הנביא - פעילותו ההנהגתית נובעת מן השפע העודף ממנו: "השפע האלוהי... המגיע אל האדם [ב]שיעור שיעדף על שלמותו להשלים זולתו... [ועודף זה מאפשר] מה שמנהיג בו זולתו..." (שם, ח"ב לז, עמ' רמט).[118]

סקירה זו של מסקנות החוקרים מלמדת כי רובן עולות בקנה אחד עם כל מה שמצאנו במשנת הרמב"ם על נצחיות השכל שהוא צורת הנפש, והסכמתו עם אריסטו המשבח את חיי העיון, ורואה בהם תכלית החיים האנושיים. עוד נוכחנו לדעת שהרמב"ם חוזר ומדגיש את המטרה האולטימאטיבית האחת והיחידה של האדם: "שיהיה **הוגה בפועל...אין בה מעשים ולא מידות אלא השקפות בלבד**" (מוה"נ, ח"ג כז, עמ' שלז), וכי ההשגה השכלית היא "שלמותו הסופית" (שם, ח"א ב, עמ' יט). אפשר, כמובן, להוסיף ראיות למכביר לחיזוק אידיאל ההתבוננות העיונית האריסטוטלית, המשתקפת מכתבי הרמב"ם; די אם נזכיר את "משל הארמון", המובא אף הוא בסמיכות לסיום ה"מורה", וממנו משמע כי רק בעל העיון - הפילוסוף, נכנס אל "החצר הפנימית", ו"יימצא לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב, או ישמע דברי המלך, או ידבר עמו" (שם, ח"ג נא, עמ' תד).

---

[116] השווה למוה"נ, ח"ג נג, עמ' תיב, ועוד שם, ח"א נד.

[117] ראה הרטמן, הלכה, עמ' 166 ואילך.

[118] ראה הרווי, הרמב"ם, עמ' 1-15.

על אף כל האמור, יש להסתייג שוב ולומר כפי שראינו לעיל, שהסכמתו העקרונית של הרמב"ם עם אריסטו אינה מחייבת חפיפה מוחלטת עם השקפותיו. הרמב"ם עצמו מצהיר שכל מקום שיש בו סתירה לדעת תורה, אין הוא מקבל את דעת הפילוסופים כולל זו של אריסטו.[119] כך לגבי האמונה **בחידוש העולם**,[120] כך לגבי הגדרת ה"אמת המוחלטת", כפי שראינו לעיל,[121] ונראה שכך גם לגבי ערכו של ה"מוסר המוחלט".

דרך טובה לעמוד על השקפתו האמיתית של הרמב"ם בעניין זה היא לבחון את דמויות המופת שלו. אין ספק כי שלושת האבות ומשה רבנו הן הדמויות האנושיות האידיאליות שלו, אשר הגיעו לפסגת ההישגים האינטלקטואליים והמוסריים-אנושיים. אבל דמויות מופת אלה, עם כל דבקותם העיונית בבורא, "**תכליתם הייתה מופנית כלפי הפצת ייחוד ה' בעולם והנחיית בני אדם לאהבתו יתעלה**" (מוה"נ, ח"ג נא, עמ' תז). דברים חד-משמעיים אלה אומר הרמב"ם דווקא בפרק "משל הארמון", אשר ניתנה בו עדיפות עליונה להשגה השכלית. עם כל זה, ה"תכלית" של עליונות זו, שלא כדעת אסכולת שטראוס, מופנית כלפי מטה, אל "הנחיית בני אדם". המסקנה המתבקשת מכאן - ביטויה השלם והמוחלט של ההשגה הוא בהעלאתה של המוסריות ובזיכוכה.

לפיכך סביר יותר להניח שהרמב"ם דוגל **באינטגראציה של חיי עיון ומעשה**, שהרי הוא אומר בפירוש, "שהתכלית בעולמנו זה וכל אשר בו הוא איש מלומד, בעל מידות טובות, [שהשיג] המדע והמעשה" (הקדמה למשנה, עמ' כג). לפי זה, אין ערך לעליית האדם לפסגה הרוחנית ["המדע"] אם אינו מעורב, מדריך ומחנך ["המעשה"]. תכלית זו היא קיום רצון האל כמאמרו: "כי באלה **חפצתי** נאום ה'" (ירמיהו ט, כג): "רוצה לומר, מטרתו [של האל] שיהא מכם חסד, צדקה ומשפט בארץ, כדרך שביארנו בשלוש עשרה מידות, שהמטרה להידמות בהן ושיהו אלה הליכותינו" (מוה"נ, ח"ג נד, עמ' תטז).[122]

---

[119] ראה מוה"נ, ח"א עא, עמ' קכא: "אבל הספרדים מבני עמנו, כולם תופסים את דברי הפילוסופים ונוטים לסברותיהם, כל זמן שאינם סותרים יסוד תורני".

[120] ראה מוה"נ, ח"ב יז-כד.

[121] ראה לעיל בפרק זה, סעיף ה. וראה ביקורתו החריפה של הרמב"ם על אריסטו בנסותו לעסוק במדעים שלא הוכשר בהם: "ולכן ניעצר בגבול יכולתו [של שכלנו] ונמסור הדבר... למי שבא לו השפע האלוהי [משה רבנו]" (מוה"נ, ח"ב כד, עמ' ריט). וראה עוד בעניין זה, הרווי, הרמב"ם, עמ' 1-9, שם הוא טוען, שהרמב"ם מאשים את אריסטו ששגה בחוסר "יראה", רמה מוסרית-חינוכית הדרושה להשגת הידיעה, כשם ששגו "אצילי בני ישראל" ואלישע "אחר".

[122] ראה מוה"נ, ח"א נד, עמ' פה, שם אומר הרמב"ם שהמנהיג המדיני "אם היה נביא", כלומר, בדרגת ההשגה הגבוהה ביותר, צריך "להידמות בתארים אלה [י"ג המידות], וייעשו על ידו פעולות אלו...".

ראיה נוספת להנחה זו של שילוב "המדע והמעשה", אפשר ללמוד מן השימוש שהרמב"ם עושה בפסוק: "אני ישנה ולבי ער" (שיר השירים ה, ב), כדי לתאר את אורח חייהם של שלושת האבות ומשה רבנו. מפסוק זה הוא מסיק שהמדרגה הרוחנית העליונה שהללו הגיעו אליה, אפשרה לארבעתם מיזוג הארמוני של דבקות באל עם פעילות הנהגתית, בלי שהאחרונה תסיח את דעתם מן הבורא. חיי המעשה היו בבחינת "אני ישנה", משל לפעימות הלב ולמחזור הדם, הפועלים גם בשעת השינה, אך השגתם את האל הייתה בבחינת "ולבי ער", כלומר, בריכוז מוחלט של המחשבה. נראה זאת בלשון הרמב"ם עצמו:

> ... 'אני ישנה ולבי ער, קול דודי דופק' וגו', הרי דרגה זו אני אומר שהיא **דרגת משה רבנו**...**וזו גם דרגת האבות**... כי ארבעה אלו נתבארה בהם ההתאחדות בה', כלומר, השגתו ואהבתו... והיו עם זאת פעמים **מתעסקים בהנהגת בני אדם**... וזו ראיה שהם בשעת אותם **מעשים היו עושים אותם באבריהם**, לא יותר, ודעתם לפניו לא תסור (שם, ח"ג נא, עמ' תז).

אף על פי שהנהגת בני אדם ("אני ישנה") אינה דורשת אותה רמת ריכוז כמו ההתאחדות באל ("ולבי ער"), אין בכך כדי להפחית בערכה. אדרבה, כל קיומן של דמויות מופת אלו במדרגתם העליונה הייתה **בזכות** עיסוקם בהנהגה המוסרית, על מנת להביא את בני האדם להכרת האמת:

> שהייתה **תכלית** סְעָיָתם (=התנהלותם) במציאותם, **המצאת אומה אשר תדע את ה'** ותעבדהו, 'כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו' וגו' (בראשית יח, יט). הנה נתבאר לך כי כל סְעָיָתם הייתה תכליתה מופנית כלפי הפצת ייחוד ה' בעולם **והנחיית בני אדם** לאהבתו יתעלה. **ולפיכך נתקיימה בהם הדרגה הזו** (שם).

כך עולה גם מפרשנותו המיוחדת של הרמב"ם לפשר חלום **סולם יעקב**, שנאמר בו: "והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו" (בראשית כח, כג). הרמב"ם טוען שאין מדובר שם על מלאכי שמים, כי אז "יורדים ועולים בו" צריך להיות הסדר. על כורחך מדובר במלאכים-אנשים, שהם הנביאים-פילוסופים. המסר לאבי האומה בחלום זה היה שלאחר תהליך ההתעלות והשגת האל הנצחי,[123] אין הנביא-פילוסוף נשאר בפסגה הקונטמפלאטיבית ונהנה מזיו השכינה, אלא מוטלת עליו החובה **לרדת "ארצה"** להנהגת בני האדם והעלאתם עמו להכרת האמת:[124]

---

[123] "ה' ניצב" במשמעות "אמת ויציב" - נצחי.

[124] כעין "ירידת הצדיק" בתורת החסידות.

> ... הסולם אשר קצהו האחד בשמים וקצהו השני בארץ, ובו מטפס ועולה כל מי שעולה עד שישיג מי שעליו [האל]... ומלאכי אלהים - **הנביאים**... וכמה מחוכם אומרו "עולים ויורדים", העלייה לפני הירידה, כי אחרי העלייה וההגעה למעלות מסוימות בסולם, תהיה הירידה במה שנאצל עליו מן **המצווה להנהגת אנשי הארץ ולימודם**... (שם, ח"א טו, עמ' לא).

משמע שאין הרמב"ם מסתפק בפעילות חינוכית-מוסרית על דרך חיקוי האל בלבד, **בדיעבד**, כדברי פינס והרטמן, אלא רואה בכך "מצווה", **לכתחילה**. הרמב"ם שואף, אפוא, לשילוב הארמוני של חכמה ומעשה, בניגוד לאריסטו הרואה את האידיאל רק בהתבוננות האינטלקטואלית.

באשר לטענת הרטמן, שהרמב"ם רואה בחיי עולם הבא שאין בהם מקום לחיים מוסריים, את התכלית העליונה, יש לנו שתי תשובות: האחת, שם מדובר בחיים מטאפיזיים שלאחר המוות, ואנן עסיקינן בתכלית העליונה של החיים הפיזיים בעולם הזה. ועוד, הרמב"ם עצמו טוען שאי-אפשר לזכות באותם חיי נצח, אלא אם כן משלבים בהם את המוסר המעשי עם ה"ידיעה". הבה נתבונן היטב בהלכה הבאה, אשר רעיון זה מנוסח בה באמנות דידאקטית מיוחדת ואופיינית להרמב"ם:

> וכל **העושה** כל הכתוב בה **ויודעו** דעה נכונה - זוכה לחיי העולם הבא. ולפי גודל **מעשיו** ורוב **חכמתו** - זוכה. והבטיחנו בתורה שאם **נעשה** אותה בשמחה... ונהגה **בחכמתה** תמיד, יסיר ממנו המונעים... כדי שנשב פנויים ללמוד **בחכמה ולעשות** במצווה, כדי שנזכה לחיי העולם הבא... שאם לא יקנה היום **חכמה**, **ומעשים** טובים אין לו, במה יזכה...?! (הלכות תשובה ט, ב-ו).

נשים לב כי בחלקה הראשון של ההלכה מקדים הרמב"ם את המעשה המוביל אל החכמה ("כל העושה... ויודעו", "אם נעשה... ונהגה בחכמתה"), ואילו בסוף ההלכה, כשהוא מתאר מציאות של שלווה ביטחונית וכלכלית ("יסיר ממנו המונעים"), המקבילים לימות המשיח, הוא מקדים את לימוד החכמה לעשיית המצווה ("פנויים ללמוד בחכמה ולעשות במצווה").

ניסוח זהיר זה מלמד על התהליך הנכון: קיום המצוות ואורח חיים מוסרי מהווים בסיס לחיי חברה תקינים וגורמים להסרת "המונעים החיצוניים" המטרידים את האדם. במצב זה של חירות מן ההטרדות, מתאפשרת השתלמות אינטלקטואלית. כך משתמע במפורש גם מהלכות "יסודי התורה", כאשר הרמב"ם קובע כי לימוד

המצוות וקיומן - "הוויות אביי ורבא" - "ראויין הן להקדימן, שהן מיישבין דעתו של אדם תחילה. ועוד שהן הטובה הגדולה שהשפיע הקדוש ברוך הוא ליישוב העולם הזה, כדי לנחול חיי העולם הבא" (פרק ד, כ).

הנה מתברר כי כאשר האדם מגיע להשגה עצמה, היא מובילה אחר כך לחיי מעשה נעלים יותר, המזכים אותו בחיי העולם הבא; כי אינו דומה קיום המצוות והנהגה מוסרית שלפני ההשגה, הנעשה מתוך כפיפות לסמכות החוקה ועל בסיס של הדדיות ("לתקוות שכר או מיראת העונש"), לזה שלאחר ההשגה.

לאור כל האמור, נוטה דעתי לזו של הרווי ובמידת מה לדעתו הראשונה של פינס. אכן הרמב"ם נשאר נאמן להשקפתו באשר לעליונות ההשגה העיונית, אלא שהיא מותנית בקיום רצון האל "בהנחיית בני האדם" ל"חסד, משפט וצדקה בארץ - כי באלה חפצתי" (ירמיהו ט, כג). עיסוקם של משיגי האמת בהנהגה המוסרית המעשית הוא תוצאה של **חיקוי דרכי האל** (Imitatio Dei),[125] הפועל גם הוא במציאות הקוסמית ומשפיע מטובו על הבריאה, לא על בסיס הדדיות וללא ציפייה לתמורה אלא בבחינת "חסד". פעילות זו נעשית בהיסח הדעת, ללא הפרעה לריכוז הרוחני, כפי שנהגו האבות ומשה שהיו "מתעסקים בהנהגת בני אדם". אבל הרמב"ם עומד על כך שרק בזכות "תכליתם" זו ב"הפצת ייחוד ה'" וב"המצאת אומה", "נתקיימה בהם הדרגה הזו".

---

[125] הרמב"ם רואה את חיקוי האל כאידיאל אנושי עליון. בעקבות ה"ספרי" ("עקב", פסקה מט) מפרש הרמב"ם כך את הפסוק "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט): "שנצטווינו להידמות לו כפי יכולתנו, והוא אמרו יתעלה 'והלכת בדרכיו' (שם, שם)... ובא בפירוש עניין זה: 'מה הקב"ה **נקרא** רחום אף אתה היה רחום, הקב"ה **נקרא** חנון אף אתה היה חנון...', שעניינו להתדמות למעשים הטובים ולמידות הנכבדות שבהם מתואר יתעלה על דרך **המשל**" (ספר המצוות, עשין ח). כך גם בהלכות דעות: "כך למדו בפירוש מצווה זו - מה הוא **נקרא** חנון, אף אתה היה חנון. מה הוא **נקרא** רחום, אף אתה היה רחום... וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהידמות כפי כוחו" (א, י). אגב נשים לב שהרמב"ם מקפיד להשתמש בלשון ה"ספרי": "מה הוא נקרא חנון" ולא כלשון התלמוד (שבת, קלג ע"ב), שם אין תוספת המילה "נקרא": "הוי דומה לו; מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום". זאת כדי להימנע מנתינת תארים חיוביים לאל (אנתרופומורפיזם), שהרמב"ם התנגד להם. השווה גם ל"מורה": "תכלית מעלת האדם להידמות לו יתעלה כפי היכולת, כלומר, שנדמה מעשינו למעשיו... אמרו: 'מה הוא חנון, אף אתה היה חנון'... וכל עיקר הכוונה - התארים המיוחסים לו הם תארי מעשיו, לא שהוא בעל איכות" (ח"א נד, עמ' פו). וכן בדברי הסיום של ה"מורה" (ח"ג נד): "רוצה לומר, מטרתי שיהא מכם חסד וצדקה ומשפט בארץ, כדרך שבארנו בשלוש עשרה מידות, שהמטרה להתדמות בהן ושיהיו אלה הליכותינו".

ניתן, אפוא, לתאר את תהליך התקדמותו החינוכית של האדם השלם והאידיאלי על פי התרשים הבא:[126]

השקפה זו של הרמב"ם נגלית לנו גם בדרך הדידאקטית המיוחדת, אשר בחר בה לסיים את "ספר המדע". הרמב"ם מתאר שם את ימות המשיח כתקופה אידיאלית; המלכות תחזור אז לישראל, "וינוחו מְמלכוּת שאינה מנחת להם לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן... באותן הימים תרבה הדעת והחכמה והאמת, שנאמר: 'כי מלאה הארץ דעה את ה'" (ישעיהו יא, ט)" (הלכות תשובה, ט, ב).

טאקטיקה חינוכית דומה נוקט הרמב"ם כדי לחתום גם את כל הקודקס ההלכתי שלו, "משנה תורה". ללמדנו ששאיפתו העליונה היא לרומם אל המדרגה העליונה של הידיעה המזכה לחיי העולם הבא את עם ישראל כולו, לא רק את "היחידים".[127] אין פלא, אפוא, שהרמב"ם בוחר לסיים גם את ה"מורה" באותה תקווה, אם כי שם הוא מתייחס ל"יחידים" (הרי הם קהל היעד של ספר זה), המסוגלים להתעלות לפסגת ההשגה גם בימים כתיקונם, בעוד שכלל האומה זקוק לתנאים המיוחדים של ימות המשיח כדי להגיע אל אותם הישגים. יחד עם זאת, אי-אפשר להתעלם מן העובדה שגם ימות המשיח אינם מתוארים כתקופה של חיי עיון פאסיביים, אלא "עולם כמנהגו נוהג" (הלכות מלכים יב, א). המציאות של אותם ימים תהיה של "כי מלאה הארץ דעה את ה' (ישעיהו יא, ט)" (שם, סוף משנה תורה) ותאפשר ששלטון ה"חסד, צדק ומשפט" ייהפכו לנחלת הכלל.

---

126 את התובנה הבאה קיבלתי ממורי, פרופ' ז' הרווי. הוא מעדיף את תהליך הספיראלה על פני התהליך המעגלי, משום שהאדם אינו חוזר לאותה נקודה שהתחיל ממנה, אלא מתעלה הוא למדרגה נשגבה יותר.

127 השווה למה שאמרנו בפרק זה על מטרתו של הרמב"ם בניסוח י"ג העיקרים.

סיכומו של דבר: האדם השלם של הרמב״ם שונה מזה של אריסטו בעצם העובדה שהוא אינו מתנתק מחיי המעשה. שאיפת הרמב״ם אינה דמות הפילוסוף האריסטוטלי, המתמקד בחיי העיון מתוך שלווה אינטלקטואלית. השתלמותו של זה האחרון נובעת מסקרנות אנושית טבעית גרידא ומתוך מגמה להגיע לשלמות אישית, אבל הוא נשאר בתחום האנושי המוגבל ואינו רואה כל מחויבות למנהיגות חברתית-מדינית. הרמב״ם מעדיף את דמות הנביא - פסגת השלמות האנושית[128] - החותר לדבקות מוחלטת באל ומתרומם מעל הטבע (״סולם מוצב ארצה, וראשו מגיע השמימה״ [בראשית כח, יב]). במדרגה זו הוא שואף לחקות את האל ולכן הוא יורד ארצה, כמו הפילוסוף האפלטוני, על מנת להנהיג את בני האדם במסלול שיוביל אותם לאותה שלמות. כך נהגו דמויות המופת של הרמב״ם - האבות ומשה רבנו - וכך נהג הרמב״ם עצמו ושימש מופת למנהיגות חינוכית אמיתית, בבחינת ״נאה דורש ונאה מקיים״.

[128] השווה: ״דע כי אמיתת הנביא ומהותה הוא השפע השופע מאת ה׳... וזוהי **רום מעלת האדם** ותכלית השלמות שאפשר שתימצא למינו״ (מוה״נ, ח״ב לו, עמ׳ רמו).

סיכום

"הכוח ההוגה" מיוחד רק לאדם ועם שכלולו בתהליך חינוכי הדרגתי, יכול האדם להגיע אל פסגת ייעודו האנושי: ההתחברות אל האל והשגת הקיום הנצחי. מקורו בכוחות הנפש הקודמים לו, אך עם השתכללותו ויציאתו מן "הכוח" לכדי "שֵׂכל בפועל" הוא נעשה בעל הוויה עצמית, אינו תלוי בהם ואינו כוֹלֶה כשאר כוחות הנפש עם כיליון הגוף. בניגוד לשאר כוחות הנפש, ראשיתו היא רק כושר פוטנציאלי, שאינו מתגלה עם היוולדו של האדם. באמצעות מקורות ההכרה הראשונים - החושים והדמיון - הפועלים כבר עם הלידה, מתחיל הילד להכיר את סביבתו, ועם הזמן הוא רוכש מושגים ואז מתגלה השכל במדרגתו הבסיסית. האדם נמשל, כאמור, ל"**עולם קטן**", המונהג על ידי שכלו, כשם שהאל מנהיג את העולם כולו; וכשם שהעולם אינו מתקיים בלא הנהגת האל, כך האדם אינו יכול להתנהל בלא "צלם אלהים" שבו.

תכלית כל מעשי האדם המחונך ועיסוקו בשכלול נפשו, אינה אלא הגשמת ייעודו האינטלקטואלי, המביא לידיעה הטהורה הנצברת עם הזמן - "השכל הנקנה" או "הדעה היתרה" - שהיא האצלה מן האל לאדם; במצב זה עולה השכל מדרגה והופך להיות צורת "הנפש", שהיא עצמה צורת הגוף. הרמב"ם שואף לקדם **כל אדם** לקראת תכלית ההשגה העיונית והוא מאמין כי עם הלימוד, ובהתאם לכושר המולד, מסוגל האדם לפתח את הפוטנציאל השכלי שלו ולהתקדם לקראת התחברות עם "השכל הפועל". הזנחה בפיתוח הפוטנציאל השכלי פוגעת לא רק בעתידו של האדם עצמו ובאושרו אלא גם בסדרי החברה; אדם שלא קיבל את "צורתו" עלול להשתמש בכושר השכלי הטבוע בו "למיני הנזקים והמצאת הרעות", כפי שמוכיח התחכום של סינדיקאט הפשע והטרור. אי לכך חובתה של כל חברה מתוקנת להשקיע חלק ניכר ממשאביה הכלכליים והאנושיים בפיתוח מערכות חינוכיות משוכללות לכלל האזרחים, תוך מתן תשומת לב מיוחדת לצורכיהן של שכבות מצוקה, המהוות קרקע פורייה לפשע.

בהגדרת תפקידו של "ההוגה" בתהליך החינוכי יש, לכאורה, "**מבוכה**"; כלומר, יש ספק אם ניתן לחנך ולצוות על **אמונות ודעות**, כיוון שכל עניינו של **החינוך** הוא **ההתנהגות המעשית** ולא **המחשבה**. זאת ועוד, חינוך שייך לתחום היצרים או התחושות, שהאדם הוא בן-חורין להחליט בהם אם לעשות את "הטוב" או את "הרע", אבל **השכל** עוסק בנתונים מוחלטים הנכפים עליו ללא אפשרות בחירה. עם כל זה סבור הרמב"ם, שאפשר לחנך ולצוות את האדם לחשוב נכון בדרך המובילה אל האמת, ולהימנע ממחשבה נפסדת המרחיקה מן האמת. לתכלית

זו חייבה התורה מצוות אמונה, שכל מגמתן "**מתן דעה נכונה**... לא יותר", ואסרה על "השקפה או מידה שאינן חשובות באמת". מכאן גם הדרישה "**לחפש בדעות רעות** שיש לו [לאדם] ולשוב מהן", ולא רק מעבירות שיש בהן מעשה. צעד מהפכני בכיוון זה עשה הרמב"ם בנסחו את "שלושה עשר העיקרים" של האמונה, המקיפים את כל משנתו הפילוסופית-יהודית, ולא בכדי פותח הוא את "משנה תורה" דווקא בחובת ידיעת הבורא.

הפסיכולוגיה החינוכית מתמקדת בתחום שיפוטו של החלק "המעשי" של ההוגה העוסק במציאות המשתנה, אשר יש בו בחירה ושיקול דעת, ולא בחלק ה"עיוני" שהוא השכל הטהור העוסק בנצחיות, ושם האמת נכפית עליו. פעילות החלק "המעשי" היא פרי ניסיון מצטבר, לפיכך יפה כוחם של **הזקנים** המנוסים בזה מן הצעירים הבלתי מנוסים. עיצוב השכל ייעשה על ידי הרגלים טובים, לימוד והכשרה אינטנסיביים, אך מודרגים לרמתו של כל לומד. תהליך חינוכי זה הוא איטי ומתמשך, ואין להשלות את המשתלם, שבזמן קצר ובקלות יצליח ל"העתיק את מצבו" מ"מציאות ההכנה" אל מציאות "**השכל בפועל**". העיסוק במטאפיזיקה ייעשה רק לאחר השתלמות בכל ענפי המדע ההכשרתיים, כמו לוגיקה, מתימאטיקה, רפואה, אסטרונומיה ופיזיקה; הואיל וחכמת הבורא המתגלה לחוקר הטבע, מביאה להכרה במגבלותיו הפיזיות והרוחניות ומובילה לענווה, שהיא תכונה חיונית להתקדמות בחקירה המדעית. חוסר האונים **והיראה** מול העוצמה האלוהית מחד גיסא, וההתפעלות מחכמתו מאידך גיסא, מגרים את הסקרנות הטבעית ומעוררים תשוקה עזה להוסיף ולחקור את האמת. בהשיגו דרגה זו מתקרב האדם לאל ופועל מתוך חיקוי דרכיו. השגה זו היא מדרגת ה"**עבודה מאהבה**", שאין בה מניעים של טובות הנאה חומריות.

לימוד המדעים כרוך בקשיים לא מעטים; אדם שלא הסכין בהם כל צרכו ואינו מקבל עידוד והכוונה הולמים, עלול להתייאש ולפרוש כבר בראשית הדרך. הרמב"ם שואף להרחיב את מעגל הלומדים והעובדים **מאהבה**, לפיכך הוא מעודד **כל אדם**, "**קטן וגדול**", להתמיד בחקירה עיונית ולהתקדם בה, "כפי כוח שיש בו". יחד עם זאת מוזהר המחנך לבל ינסה ללמד את מדע האלוהות בלא מתן הכשרה מוקדמת לתלמידו, ובמיוחד לזה שלא ניחן בהבנה מהירה ובכושר שכלי מעולה, כיוון שהדבר עלול לגרום **נזקים** חינוכיים, בלבולים ואף שיבוש האמונה; משל למי "שמזין את הנער **היונק** בלחם, חיטה ובשר... שהוא **ימיתהו**". מגבלות השכל האנושי דומות למגבלות החושים, שמאמץ מופרז המופעל עליהם פוגע בכושרם להשיג את מה שהיו יכולים להשיג. אומנם "כל אדם בטבעו משתוקק לכל המדעים, בין שהוא טיפש בין שהוא חכם", אבל ללא הכנה הולמת, "זה יביאהו לידי שיגעון

ושממון". הרי לשם כך "**דברה תורה כלשון בני אדם**" והסתירה את סודותיה, אם כי את עיקרי השקפותיה מסרה באופן שהכול יכולים להבין - "הנערים והנשים וכלל האדם".

עם כל גישתו האופטימית ושאיפתו הכֵּנה להפיץ את החוכמה בקרב ה"המון", אין הרמב"ם מתעלם מן העובדה, שלא הכול מסוגלים להשיג אותה. במציאות קיימות רמות שונות של אינטליגנציה, כשם שיש דרגות שונות בחוסנם של שאר כוחות הנפש. הכוח השכלי עצמו הוא כושר מולד כשאר כוחות הנפש, ואינו יכול להשתנות. אי לכך בעלי מגבלות טבעיות, ה"מורים על **לקוי הרכבה** ורוע מזג המולדות", או "**חלושי מחשבה** מאוד", "אי אפשר להביאם בחשבון" להשגת השלמות, אך גם אותם אין להזניח ויש לתמוך בהם בהתאם ליכולתם.

על מנת לקדם כל משתלם אל התכלית, פעמים שיש להיעזר בטאקטיקה חינוכית עקיפה, כמו הבטחת גמולים מוחשיים, שהלומד עלול בטעות לראותם כתכלית. גישה פסיכולוגית זו, גם אם היא באה ממניעים "לא טהורים", מעודדת התנהגות טובה; כי מעשה מוחשי עשוי להוביל לערך פנימי ולתכונות שתִּקָּבענה בנפש, "ומתוך שלא לשמה בא לשמה". הרמב"ם נוכח לדעת כי אידיאל ה"עבודה מאהבה" נשאר יעד רחוק, שאפשר לגלותו רק ל"יחידים", כיוון שרוב הציבור שואף לגמולים מוחשיים; אע"פ כן הוא אינו נתפס לייאוש והוא ממשיך לעודד את ה"המון" בהתאם **ליכולת הקיבול** שלו, כי אין מניעה מהמון העם להתקרב אל האמת ולהתרחק מן השקר, איש איש לפי מעלתו: "קטן וגדול, איש ואישה, בעל לב רחב ובעל לב קצר".

מדע האלוהות מחייב גם רקע מוסרי גבוה ותכונות נפש חיוביות, כמו יישוב הדעת, רוגע וענווה. לפיכך אינו מתאים לצעירים, לא רק מחמת חוסר ניסיונם אלא גם בשל "המיית טבעיהם". התשוקות הגופניות, האופייניות לתקופת הבחרות, מפריעות לשלמות המוסרית וממילא גם לתשוקה העיונית. על כן רק עם היחלשות "אש התאוות" בגיל מתקדם יותר ועם צמצום הצרכים הקיומיים עד למינימום, מתבהרת המחשבה ומתעצם הלהט לידיעת האל.

ביטויים קשים של הרמב"ם נגד ה"המון" והנימה האליטיסטית המתגלה בעיקר ב"מורה", אין בהם כדי ללמד על זלזול ב"המון", וכל מגמתו בזה לשרש את תופעת הבערות כשיטת חיים ולעודד את האדם לבחור בדרך ההשכלה. עיון במשנתו של הרמב"ם ובסדר יומו הציבורי מוכיח כי לא התרכז כל כך בענייניה של האצולה האינטלקטואלית; לעומת זאת הקדיש את רוב מרצו **בחינוך ה"המון"**. הרי כל חיבוריו, למעט "מורה הנבוכים", נכתבו למען הגדלת מעגל

החכמים מקרב ה"המון"; כשהוא רואה בכך אידיאל ערכִּי עליון, שראוי אף לסכן למענו את החיים. גם באיגרותיו פוגשים אנו מנהיג ומחנך מסור, המזדהה עם קהילות נידחות וסובלות, ובדרכים חינוכיות משכנעות מנסה הוא לנחמן ולפתור את הדילמות הניצבות בדרכן. לשם כך הוא ניסח באמנות מיוחדת באיגרותיו ובכתביו ההלכתיים, חלק ניכר מרעיונותיו הפילוסופיים העיקריים, כדי להבטיח שהמסר החינוכי יגיע לתעודתו - אפילו **לנשים ולקטנים**.

הרמב"ם, אם כן, אינו מציע לחלק את העם למעמדות, על אף הבדלי הרמות האינטלקטואליות והמוסריות שבתוכו, אלא לראות בו יחידה אינטגראלית שהכול בה צריכים זה לזה וחייבים בכבוד והערכה הדדיים. ה"יחידים" חייבים לדאוג לחינוכו של ה"המון" ולהעלאתו עד למדרגה שיכול הוא להשיג, ושאר העם חייב להידבק בו ולכבדו. תפקיד היחיד, המגיע לידיעת האל ומידמה לו (Imitatio Dei), לשמש מדיום להכרת האל עבור ה"המון" ולאפשר גם להם את חיקוי האל, אם כי בדרגה יחסית נמוכה יותר. מאידך גיסא, חברה מתוקנת ומאורגנת מהווה סביבה נוחה להמשך התעלותו של ה"יחיד", כיוון שאינו יכול להוציא לפועל את הסגולות הטמונות בו אלא במסגרת של חברה מסודרת. אומנם בראשית דרכו האמין הרמב"ם, "שהמלומד - בשביל עצמו" ואלו ה"המון" הם משרתיו, על מנת שיהיה פנוי להתרכז בעיונו הרוחני; אך בחיבוריו המאוחרים יותר ניכרת תפנית בעמדתו זו. הרמב"ם ה"מבוגר" האמין בחינוכו של ההמון ובקידומו, ולא ראה בהנצחת רמתו ה"המונית" נתון הכרחי.

שיקולים חינוכיים אלה הנחו את הרמב"ם גם בקביעת "שלושה עשר **העיקרים**", שהם תוכנית פילוסופית-חינוכית, הנמסרת בצורה דוגמאטית עממית. מגמתם להנחיל ל"המון" **יסודות תיאולוגים** של היהדות, שיהוו הנחות יסוד ראשוניות במבנה האישיותי והשכלי שלהם לכל ימי חייהם. אדם שבצעירותו הושרשו בו אמונות ודעות נכונות, אולי יתעורר לחקירת משמעותן העמוקה ובסופו של דבר יגיע להשגה אמיתית; כי ההודאה על האמת מקרבת אליה וכופרת בכזב, אבל מי שנטועות בו אמונות מוטעות, יתרגל ל"שקר" ויבוז ל"אמת".

מגמתו החינוכית של הרמב"ם לעצב אישיות אידיאלית, הפועלת על פי **ה"מוסר המוחלט**", הנובע מידיעת האמת האלוהית הטהורה, ולא על פי "**המוסר היחסי**" הנובע מן "המפורסמות", שהן נורמות חברתיות משתנות ומבוססות על יצרים ואינטרסים או על אידיאות מעשי רוח האדם. בזה שואף הרמב"ם להחזיר את האדם למצבו ה"בראשיתי", בטרם חטא, כאשר התמקד ב"מושכלות" של "אמת ושקר", אשר אין בהם קונפליקטים יצריים ותאוות חושניות. רק לאחר ששקע האדם ב"מפורסמות" וירד לרמת ה"שיפוט הערכי" של "טוב ורע", נוצרו מתחים מוסריים בין הערכים היחסיים המשתנים.

בחתימת ה"מורה" מוכיח הרמב"ם כי דרך הנהגה זו היא רצון האל, אשר קבע כי רק מי שמגיע לרמת "הַשֵּׂכֶל וְיָדוֹעַ אוֹתִי" (ירמיהו ט, כג), מסוגל להתנהג במוסריות נעלה של "חסד, משפט וצדקה בארץ". לאור זאת התעוררה השאלה: האומנם עשה הרמב"ם תפנית בסיום ה"מורה" מעמדתו האריסטוטלית, הרואה בהישג השכלי את המטרה הנכספת, כשהמוסר הוא רק מצע הכרחי להשגתה? - האם אימץ הרמב"ם עמדה אפלטונית, הרואה את הפילוסוף המושלם חוזר למערכת חיי המעשה?

מחקר זה העלה, כי הרמב"ם דוגל **באינטגראציה של חיי עיון ומעשה**, הואיל ואין ערך להתרוממות האדם אל הפסגה הרוחנית אם אינו מעורב, מדריך ומחנך. ההשגה העיונית העליונה עצמה מחייבת חיי מעשה מוסריים נעלים יותר; לפיכך נשאר הרמב"ם נאמן להשקפתו באשר לעליונות ההשגה העיונית, אלא שהיא **מותנית** בקיום רצון האל להנחות את בני האדם ל"חסד, משפט וצדקה בארץ" (שם, שם).

סיכומו של דבר: "האדם השלם" של הרמב"ם שונה מזה של אריסטו בכך שאינו מתנתק מחיי המעשה. פסגת שאיפתו של הרמב"ם אינה דמות הפילוסוף האריסטוטלי, המתמקד בחיי העיון מתוך שלווה אינטלקטואלית. השתלמותו של זה האחרון נובעת מסקרנות אנושית טבעית גרידא במגמה להגיע לשלמות אישית, לכן הוא נשאר בתחום **האנושי המוגבל** ואינו רואה כל מחויבות למנהיגות חברתית-מדינית. הרמב"ם מעדיף את דמות הנביא, החותר לדבקות מוחלטת באל ומתרומם **מעל הטבע**. במדרגה זו הוא מחקה את האל, הפועל במציאות הקוסמית ומשפיע מטובו על הבריאה, ולכן הוא יורד **ארצה** כמו הפילוסוף האפלטוני, על מנת להנהיג את בני האדם אל אותה שלמות. כך נהגו דמויות המופת של האנושות, **האבות ומשה רבנו**, שהיו "מתעסקים בהנהגת בני אדם", מבלי שזו הפריעה לריכוזם הרוחני. כך אף נהג **הרמב"ם עצמו**, אשר שימש מודל **מופתי למנהיגות חינוכית אמיתית**, בבחינת "נאה דורש ונאה מקיים".

רשימת הקיצורים והמקורות

אבן שמואל	י׳ אבן שמואל, ״יסודות הפילוסופיה היהודית על פי הרמב״ם״, **ספר מורה הנבוכים לרבינו משה בן מימון**, ירושלים תשי״ט, חלק שני, כרך א, עמ׳ ג-ל.
אהרוני	מ׳ אהרוני, **בין קדשה למקודשת במשנת הרמב״ם**, עבודת מ״א בהדרכת פרופ׳ ז׳ הרווי, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1989.
אורבך, האדם	ש״ב אורבך, ״האדם העליון לפי ר׳ בחיי והרמב״ם״, **חנוך האדם ויעודו**, (הכינוס השנתי למחשבת היהדות ט׳), ירושלים תשכ״ז, עמ׳ שמא-שנג.
אורבך, הנהגה	ש״ב אורבך, ״הרהורים על הנהגה רוחנית בהגות ימי הביניים״, **איש על העדה**, (הכינוס למחשבת היהדות), ירושלים תשל״ג, עמ׳ 135-146.
אורבך, מוה״נ	ש״ב אורבך, ״הרמב״ם - מורה נבוכים״, **עמודי המחשבה הישראלית** - חמש דמויות בפילוסופיה, אנתולוגיה להגות ישראל, ירושלים תשט״ו, חלק ב, ספר רביעי, עמ׳ 273-444.
איינשטיין, העולם	A. Einstein, **The World as I See It** (trans. by A. Harris), London 1935.
אלפאראבי, התחלות	א׳ אלפאראבי, ״ספר ההתחלות״ (בתרגום אבן תיבון), **ספר האסיף** (בעריכת צבי בן יחזקאל פיליפאווסקי), ליפציג 1849.
אלפאראבי, פצול	ראה להלן: דאנלופ, פצול.
אסף, עבדים	ש׳ אסף, ״עבדים וסחר-עבדים אצל היהודים בימי הבינים״, **ציון** ד (תרצ״ט), עמ׳ 91-125; ה (ת״ש), עמ׳ 271-280.
אפשטיין, השקפה	I. Epstein, "Maimonides Conception of the Law and the Ethical Trend of his Halacha", **Moses Maimonides, 1135-1204** (ed. I. Epstein), London 1935, pp. 59-82.

אריסטו, אתיקה — אריסטו, **אתיקה**: מהדורת ניקומאכוס (בתרגום י״ג ליבס), ירושלים תשמ״ה.

אריסטו, על הנפש — אריסטו, **על הנפש** (תרגום והערות: מ׳ לוז), עם פירוש מאת א׳ בן-זאב, חיפה 1989.

בחיי, חובות הלבבות — ראה להלן: קאפח, חובות.

בן-ששון, תולדות — ח״ה בן-ששון, **תולדות ישראל בימי הביניים**, תל-אביב תשכ״ט.

גוטמן, דת — י״י גוטמן, **דת ומדע**: קובץ מאמרים והרצאות (תרגם מגרמנית ש׳ אש), ירושלים תשט״ו.

גוטמן, היהדות — י״י גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות** (תרגם מהמקור י״ל ברוך; ערך צ׳ וויסלבסקי), ירושלים תשי״א.

גויטיין, חברה — S.D.F. Goitein, **A Mediterranean Society**; The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, Berkeley 1967-1993. 6 Vols.

גולדמן, מחקרים — א׳ גולדמן, ״מורכבותן של תורות אתיות - רס״ג והרמב״ם״, **מחקרים ועיונים**, הגות יהודית בעבר ובהווה (בעריכת ד׳ סטטמן ואי שגיא), ירושלים תשנ״ז, עמ׳ 54-57.

גורפינקל, פסיכולוגיה — J. Gorfinkle, **The Eight Chapters of Maimonides on Ethics** (Shemonah Perakim); A Psychological and Ethical Treatise, New York 1912.

גרונדי, שערי — **ספר שערי תשובה**, לרבינו יונה בן אברהם גרונדי, מהדורת ב״י זילבר, ירושלים תשט״ו.

דאנלופ, פצול — D.N. Dunlop, **The Fusul Al-Madani** (Aphorism of the Statesman) of Alfarabi, Edited With an English Translation, Introduction and Notes, Cambridge, England, 1961.

דוידסון, אלפאראבי — H. Davidson, "Maimonides' Shemonah Peraqim and Alfarabi's Fusûl Al-Madanî", **PAAJR** 31(1963), pp. 33-50.

היימאן, עיקרים — A. Hyman, "Maimonides' Thirteen Principles", **Jewish Medieval and Renaissance Studies** (ed. A. Altmann), Cambridge Mass., 1967, pp. 119-145.

היקס, בידור החולה — J. Clark Hicks, "Humoring The Sick", **The Raleigh**, NC News and Observer, October 15, 1998, Section E.

הרווי, אבן רשד — ז' הרווי, "אבן רושד והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית [אעתבאר]", **תרביץ** נח (תשמ"ט), עמ' 83-75.

הרווי, בריאות — W.Z. Harvey, "Sex and Health in Maimonides", **Moses Maimonides; Physician, Scientist and Philosopher** (eds. F. Rosner & S. Kottek), Northvale / New Jersey / London 1993, pp. 33-39.

הרווי, הרמב"ם — W.Z. Harvey, "Maimonides On Human Perfection, Awe, and Politics", **The Thought of Maimonides** (eds. I. Robinson et al.), Lewiston Ont. Canada, 1990, pp. 1-15.

הרווי, טוב ורע — ז' הרווי, "הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע", **עיון** כח (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 167-185.

הרווי, מוסר — W.Z. Harvey, "Ethics and Meta-Ethics, Aesthetics and Meta-Aesthetics in Maimonides", **Maimonides and Philosophy** (eds. S. Pines & Y. Yovel), Dordrect / Boston / Lancaster 1986, pp. 131-138.

הרווי, פילוסופיה — ז׳ הרווי, ״בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב״ם״, **עיון** כט (תש״ם), עמ׳ 198-225.

הרווי, פירוש — ז׳ הרווי, ״פירוש הרמב״ם לבראשית ג, כב״, **דעת** 12 (תשמ״ד), עמ׳ 15-22.

הרטמן, הלכה — ד׳ הרטמן, **הרמב״ם - הלכה ופילוסופיה**, תל-אביב תשל״ט.

הרטמן, משבר — D. Hartman & A. Halkin, **Crisis and Leadership; Epistles of Maimonides**, Philadelphia 1985.

ווטן, הומור — P. Wooten, "Humor: an Antidote for Stress", **Holistic Nursing Practice** 10 (2), (1996), pp. 49-55.

ולפסון, הרמב״ם — H.A. Wolfson, "Maimonides on the Internal Senses", **JQR** 25 (1935), pp. 441-467.

ולפסון, פילון — צ׳ ולפסון, **פילון - יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית** (תירגם מ׳ מייזליש), ירושלים תש״ל.

וייס, מוסר — L. Weiss Raymond & C. E. Butterworth, **Ethical Writings of Maimonides,** New York 1975.

זוין, השמיעה — ש״י זוין, ״כוח הראיה וכוח השמיעה״, **נזיר אחיו** - דברי תורה, הגות, מחקר והערכה (בעריכת שאר-ישוב כהן), ירושלים תשל״ח, כרך א, עמ׳ יא-יד.

טברסקי, הלכה — I. Twersky, "Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah", **Jewish Medieval and Renaissance Studies**, (ed. A. Altmann), Cambridge, Mass. 1967, pp. 95-111.

טברסקי, מבוא — י׳ טברסקי, **מבוא למשנה תורה לרמב״ם** (תרגם מאנגלית מ״ב לרנר), מהדורה שנייה, ירושלים תשס״א.

טברסקי, מצוות — י׳ טברסקי, ״בירור בדברי הרמב״ם הלכות מעילה פרק ח, הלכה ח - לפרשת טעמי מצוות לרמב״ם״, **פרקים בתולדות החברה**... מוקדשים לפרופ׳ יעקב כ״ץ..., ירושלים תש״ם, עמ׳ כד-לג.

טברסקי, מ״ת	י׳ טברסקי, ״ספר משנה תורה להרמב״ם - מגמתו ותפקידו״, **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים** ה (תשל״ב), עמ׳ 1-22.
כהן, הנבואה	ד׳ כהן (״הרב הנזיר״), **קול הנבואה** - ההגיון העברי השמעי, ירושלים תש״ל.
לוינגר, הלכה	י׳ לוינגר, ״ההלכה והשלמות האישית לפי הרמב״ם״, **דעת** 13 (תשמ״ד), עמ׳ 61-65.
לוינגר, מחשבה	י׳ לוינגר, **דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב״ם**, ירושלים תשכ״ה.
לוינגר, נזירות	י׳ לוינגר, ״על טעם הנזירות ב׳מורה נבוכים׳״, **בר-אילן** ד-ה (תשט״ז-תשכ״ה = קובץ העשור), עמ׳ 299-305.
לוינגר, פילוסוף	י׳ לוינגר, **הרמב״ם כפילוסוף וכפוסק**, ירושלים תשמ״ח.
לוצאטו, המשתדל	ש״ד לוצאטו, **המשתדל**, והוא פירוש על קצת מקומות מן התורה, Vienna 1847.
ליבוביץ, שיחות	י׳ ליבוביץ, **שיחות על שמונה פרקים לרמב״ם**, ירושלים 1986.
מונטנר, אבוקראט	ז׳ מונטנר, **פירוש לפרקי אבוקראט**, (בתרגום משה אבן תיבון), כתבים רפואיים, כרך שלישי, ירושלים תשכ״א.
מונטנר, הנהגת	ז׳ מונטנר, **הנהגת הבריאות**, (בתרגום משה אבן תיבון), כתבים רפואיים, כרך ראשון, ירושלים תשי״ז.
מונטנר, הקצרת	ז׳ מונטנר, **ספר הקצרת**, (בתרגום שמואל בנבנשתי), כתבים רפואיים, כרך רביעי, ירושלים תשכ״ה .
מונטנר, פרקי	ז׳ מונטנר, **פרקי משה [ברפואה]**, (בתרגום נתן המאתי), כתבים רפואיים, כרך שני, ירושלים תשכ״א.
מייסי, הרמב״ם	J. Macy, **A Study in Medieval Jewish and Arabic Political Philosophy**, Maimonides' Shemonah Peraqim and Alfarabi's Fusul Al-Madani, Jerusalem 1982.

נהוראי, הנס — מ״צ נהוראי, ״בעיית הנס אצל הרמב״ם״, **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** ט (תש״ן), עמ׳ 1-18.

נהר, ההיגיון — א״א נהר, ״ההיגיון השמעי״, **נזיר אחיו** - דברי תורה, הגות, מחקר והערכה, (בעריכת שאר-ישוב כהן), ירושלים תשל״ח, כרך א, עמ׳ קלט-קלח.

נוריאל, גלוי וסמוי — א׳ נוריאל, **גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים**, ירושלים תש״ס.

נתנאל, גן השכלים — ראה להלן: קאפח, גן.

סולובייצ׳יק, התשובה — י״ד סולובייצ׳יק, **על התשובה**, (כתב וערך פ׳ פלאי), ירושלים תשל״ז.

סולובייצ׳יק, זיכרון — י״ד סולובייצ׳יק, **ימי זיכרון**, (תרגם מיידיש מ׳ קרונה), ירושלים תשמ״ט, עמ׳ 70-81.

סטריקובסקי, האישה — א׳ סטריקובסקי, ״ושיננתם... לבנותיך״, **הפנינה** - האישה היהודית בחברה, במשפחה ובחינוך, ירושלים תשמ״ט, עמ׳ 215-243.

סטריקובסקי, השמד — א׳ סטריקובסקי, ״איגרת השמד להרמב״ם - הלכה או רטוריקה״, **ספר היובל מנחה לאי״ש**, ירושלים תשנ״א, עמ׳ 242-275.

פינס, ההגבלות — S. Pines, "The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Baja, and Maimonides", **Studies in Medieval Jewish History and Literature**, (ed. I. Twersky), Cambridge, Mass. 1979, pp. 82-99.

פינס, המאמר — ש׳ פינס, ״המאמר התיאולוגי-מדיני לשפינוזה הרמב״ם וקאנט״, **בין מחשבת ישראל למחשבת העמים**, מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל״ז, עמ׳ 306-349.

פינס, המורה — S. Pines, **The Guide of Perplexed,** Translated by S. Pines. Introductions and Notes by S. Pines and L. Strauss, University of Chicago Press, 1964.

פינס, המקורות	ש׳ פינס, ״המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים״, **בין מחשבת ישראל למחשבת העמים**, מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל״ז, עמ׳ 103-173.
פינס, מחשבת	ש׳ פינס, **בין מחשבת ישראל למחשבת העמים**, מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל״ז.
פרויד	S. Freud, **The Interpretation of Dreams** (1940) Standard Edition, Vols. IV, V (ed. & Trans. by J. Strachey), London 1953(b).
קאנט, ביקורת	ע׳ קאנט, **ביקורת התבונה הטהורה**, תרגמו והוסיפו מבוא ונספחים: ש״ה ברגמן ונ׳ רוטנשטרייך, ירושלים תשכ״ו, עמ׳ 71-90.
קאפח, אגרות	י׳ קאפח, **אגרות לרבינו משה בן מימון**, המקור הערבי ותרגום לעברית, ירושלים תשל״ב.
קאפח, אמונות	י׳ קאפח, **ספר הנבחר באמונות ובדעות**, לרבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ״ל, מקור ותרגום, ירושלים תש״ל.
קאפח, גן	י׳ קאפח, **גן השכלים** (בֶּסתאן אלעקול), לרבנו נתנאל זצ״ל בירב פיומי זצ״ל, המקור הערבי עם תרגום עברי, ירושלים תשמ״ד.
קאפח, ההגיון	י׳ קאפח, **באור מלאכת ההגיון**, לרבנו משה בן מימון, מקור ותרגום, קרית אונו תשנ״ז.
קאפח, הכוזרי	י׳ קאפח, **ספר הכוזרי לרבנו יהודה הלוי זצ״ל**, מקור ותרגום, קריית אונו תשנ״ז.
קאפח, חובות	י׳ קאפח, **ספר תורת חובות הלבבות**, לרבנו בחיי בן יוסף בן פקודה זצ״ל, מקור ותרגום, ירושלים תשס״א.
קאפח, כתבים	י׳ קאפח, הרב יוסף קאפח - **כתבים**, הלכה, מחשבה, דברי ראשונים (בעריכת י׳ טובי), ירושלים תשמ״ט. כרכים א-ב.

קאפח, מורה — י׳ קאפח, **מורה הנבוכים**, דלאלה׳ אלחאירין, המקור הערבי ותרגום לעברית, ירושלים תשל״ב. כרכים א-ג.

קאפח, מצוות — י׳ קאפח, **ספר המצוות לרבינו משה בן מימון**, מקור ותרגום, ירושלים תשל״א.

קאפח, משנה תורה — י׳ קאפח, **משנה תורה להרמב״ם**, הגיה לקט ופירש (על פי כתבי יד תימן) יוסף בכה״ר דוד קאפח, קריית אונו תשמ״ד-תשנ״ו. כרכים א-כג.

קאפח, פירוש — י׳ קאפח, **משנה עם פירוש הרמב״ם**, מקור ותרגום, ירושלים תשכ״ג-תשכ״ט. כרכים א-ז.

קוגן, האידיאל — ב״א קוגן, ״הרמב״ם על מושג האידיאל האנושי: חסיד או חכם?״, **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** ט (תש״ן), עמ׳ 177-191.

קימורה — D. Kimura, "Sex Differecees in the Brain", **Scientific American** 267 (No. 3, Sep. 1992), pp. 81-87.

קליין-ברסלבי — ש׳ קליין-ברסלבי, **פירוש הרמב״ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית**, ירושלים תשמ״ז.

קרנצלר — H.N. Kranzler, "Maimonides' Concept of Mental Illness and Mental Health", **Moses Maimonides; Physician, Scientist and Philosopher**, (ed. F. Rosner & S. Kottek), Northvale / New Jersey / London 1993, pp. 49-52.

רוזין, אתיקה — D. Rosin, **Die Ethik des Maimonides**, Breslau 1876.

רוק והריס — I. Rock & C.S. Harris, "Vision and Touch", **Scientific American** 216 (1967), No. 5.

ריה״ל, הכוזרי — ראה לעיל: קאפח הכוזרי.

רמב״ם, איגרות — ראה לעיל: קאפח, אגרות; וראה להלן: שילת, איגרות.

רמב״ם, כתבים רפואיים	ראה לעיל, מונטנר: אבוקראט, הנהגת, הקצרת, פרקי.
רמב״ם, מורה הנבוכים	ראה לעיל: פינס, המורה; קאפח, מורה.
רמב״ם, מלאכת ההיגיון	ראה לעיל: קאפח, ההגיון.
רמב״ם, משנה תורה	ראה לעיל: קאפח, משנה תורה.
רמב״ם, ספר המצוות	ראה לעיל: קאפח, מצוות.
רמב״ם, פירוש המשנה	ראה לעיל: קאפח, פירוש.
רס״ג, אמונות ודעות	ראה לעיל: קאפח, אמונות.
רפל, הרמב״ם	ד׳ רפל, **הרמב״ם כמחנך**, ירושלים תשנ״ח.
רפל, נבואה	ד׳ רפל, **הנבואה באספקלריה של המחשבה היהודית**, ירושלים תשל״א.
רפל, פילוסופיה	ד׳ רפל, **משנתו הפילוסופית של הרמב״ם**, פרקים במחשבת היהדות, ירושלים תשל״ו.
רצהבי, שירת	י׳ רצהבי, **שירת תימן העברית**, תל-אביב תשמ״ט.
שבייד, הרצאות	א׳ שביד, **הרמב״ם וחוג השפעתו**, (ערך על פי הרצאות ד׳ אוריין), ירושלים תש״ן.
שבייד, טעם והקשה	א׳ שביד, ״צידוקן החינוכי והמדיני של מצוות האמונה לפי משנת הרמב״ם״, **טעם והקשה**, רמת-גן 1970, עמ׳ 80-104.
שבייד, עיונים	א׳ שביד, **עיונים בשמונה פרקים לרמב״ם**, מהדורה ב, ירושלים 1989.
שוורץ, הגות	צ׳ שוורץ, **הגותו של הרמב״ם**, ירושלים 1990.
שוורץ, מוסר	ד׳ שוורץ, ״מוסר מתון ומוסר סגפני בימי הביניים״, **בין דת למוסר**, (בעריכת ד׳ סטטמן ואי שגיא), רמת-גן תשנ״ד, עמ׳ 185-208.
שטראוס, מוה״נ	L. Strauss, "The Literary Character of the Guide of Perplexed", **Essays on Maimonides** (ed. S.W. Baron), New York 1941, pp. 37-91.
שילת, איגרות	י׳ שילת, איגרות הרמב״ם, ירושלים תשנ״ה. כרכים א-ב.

שלוסברג, קורות — א׳ שלוסברג, ״יחסם של רס״ג והרמב״ם אל היין״, **קורות**, ט (תשנ״ב), עמ׳ 358-383.

שקולניקוב, הרצון — ש׳ שקולניקוב, ״חסד, צדק וחולשת הרצון - דת ומוסר אצל הרמב״ם״, **בין דת למוסר** (בעריכת ד׳ סטטמן וא׳ שגיא), רמת-גן תשנ״ד, עמ׳ 157-170.

מפתח מראי מקומות

תנ"ך

בראשית

א, כו 153 239-240
ג, ה 272 274
ג, ו 154
ג, טו 180
ג, כב 155
ג, כג 155
ה, א 153
ח, כא 156
יב, יא 89
יח, יט 280
כח, כג 280
מה, כז 140

שמות

ג, ו 83 249
ו, ט 91
יג, ח 84
יג, יז 215
יט, ו 96
יט, כא 266
כ, יג 218
לג, ח 262
לה, י 88
לה, כה 88

ויקרא

א, ג 207
יא, ב 63
יא, ג 63
יא, מג 59
יא, מד 66
יח, ה 271
יט, יג 218
יט, יד 217 223
כ, כו 59
כב, כח 131
כז, י 221
כז, טו 221

במדבר

ו, ב 70 77
ו, ז 76 77
ו, יא 73
ו, יג-יד 76
יא, א 91
יב, ג 263
יב, ז-ח 136
יב, ח 128
טו, לט 85

דברים

ד, ה 58
ד, ח 76 224
ד, כח 83 102
ד, לה 241
ה, כא 218
ו, ה 17 162
ז, יב 91
י, טז 204
יא, יג 91 233

טז, יד 72
יז, כ 209
יח, יג 151
כ, ח 204
כב, ו 131
כג, יג-יד 60
כג, טו 60
כח, ט 66 264 282
לא, י 92
לא, יב 92

שופטים
יג, יד 75

שמ״א
ט, י 84

מל״ב
ג, טו 141

ישעיהו
ו, י 20
יא, ו 14
יא, ט 263 283
ל, כ 84
נז, יז-יט 20
סו, יז 61

ירמיהו
א, ה 136
ט, א 261
ט, כב-כג 275
ט, כג 279 282 289
י, ו 241

יחזקאל
טז, סג 56

הושע
יד, ה 20

עמוס
ב, יא 77

זכריה
י, ב 165

תהילים
ח, ו 153 155
יט, ח 193
לא, ו 87
מט, יג 54 155
מט, כא 54
קד, ט 72
קה, כב 236
קכה, ד 10
קמח, ו 215

משלי
א, ח 91
ג, ו 61 121 162
ה, יט 112
יד, כח 93
טו, ל-לא 90
יז, טז 267
כב, ו 67 105 189 267
כה, יא 12
כה, טז 253
ל, יב 61
לא, ד 69
לא, ה 69
לא, ו-ז 72

איוב
יב, יב 236

שיר השירים
ה, ב 280

קוהלת
א, יז 70
ב, יב 70
ה, יב 157
ו, ט 90
ז, כ 163 170-171
יב, ז 243
יג, יט 231

משנה

פסחים
ח, א 251
י, ה 84

סוכה
ה, א 86

סוטה
ה, ב 163
ח, ד 204

סנהדרין
י, א 269

אבות
א, ג 249
א, ה 111
א, יא 254
א, יג 50
ב, ה 162
ב, טו 17 61 121 162
ב, יט 138
ג, טו 199
ה, יח 267

תוספתא
חגיגה ב, ה 193

מדרשי הלכה

מכילתא
יתרו יט 90

ספרי דברים
פסקה מט, כב 282
פסקה לג, ו 269

מדרשי אגדה
בראשית רבה
ה, ה 215

מדרש קוהלת רבה
א, לד 106
ז, כח 267
י, כג 129

פרקי דרבי אליעזר
פרק יג 179

מדרש הגדול
ויקרא יח, ה 271

תלמוד ירושלמי

חגיגה
פ״ב ה״א 193

נדרים
פ״ט ה״א 74 75

קידושין
פ״ד הי״ב 75

תלמוד בבלי

ברכות
ח ע״א 256
יב ע״ב 56
יז ע״א 242
כד ע״א 97
לא ע״ב 266
נה ע״א 165
נה ע״ב 165 166
נו ע״ב 166
נז ע״ב 87 88 98 165

שבת
כה ע״ב 88
ל ע״ב 96
נג ע״ב 89
נו ע״ב 94
סה ע״א 75
קיח ע״ב 89
קלג ע״ב 282

פסחים
מט ע״א 57 66
נ ע״ב 251 267
צד ע״א 33
קט ע״א 70
קיז ע״א 96

ראש השנה
טז ע״א 94
כה ע״א 23

יומא
כט ע״א 64 114
פו ע״ב 200

תענית
יא ע״א 74

מגילה
ז ע״ב 70

חגיגה
ג ע״א 92
יד ע״ב 253

נדרים
ח ע״א 168
ט ע״ב 77

סוטה
ב ע״א 71

גיטין
נב ע״א 165 167

קידושין
ל ע״א 255
מא ע״א 90

בבא בתרא
טז ע״א 156 180

סנהדרין
צ ע״א 62

שבועות
טו ע״ב 62

עבודה זרה
לו ע״א 117
נד ע״ב 215

מנחות
מג ע״ב 85

חולין
ז ע״ב 65
צד ע״א 223

ערכין
טו ע״ב 94

כרתות
ו ע״א 84

נידה
יג ע״א 113

כתבי אריסטו

אתיקה
א, ג, 1095א, 4 236
א, ז, 1097ב, 9 18
א, ז, 1097ב, 22 194
א, יג 1101א, 8 27
א, יג, 1101א, 18 27
ב, א, 1103א, 19 105 189
ב, א, 1103א, 27 137
ב, א, 1103ב, 24 105 189
ב, ב, 1103א, 3 21
ב, ב, 1103א, 4 163
ב, ב, 1103ב, 29 192-193
ב, ב, 1103א, 27 17
ב, ג, 1104ב, 12 190
ב, ג, 1110א, 1 211
ב, ד, 1105א, 29 218
ב, ד, 1105ב, 4 190
ב, ה, 1105ב, 21 186
ב, ה, 1106א, 9 189
ב, ח, 1109א, 12 195
ב, ט, 1109א, 19 193
ב, ט, 1109א, 25 193
ב, ט, 1109ב, 6 201
ג, א, 1110א, 1-5 206
ג, א, 1110א, 12 206
ג, ה, 1113ב, 3 215
ג, ה, 1113ב, 32-34 206
ג, ה, 1114א, 13 200-201
ג, ו, 1118א, 24 103
ג, ז, 1115ב, 11 205
ג, ט, 432ב, 5 199
ג, י, 1118א, 3 87
ג, י, 1118א, 11 87 99
ג, י, 1118א, 27 101
ג, יא, 1118א, 11 58
ג, יא, 1119ב, 14 99
ג, יב, 1119ב, 5 103 105
ג, יב, 1119ב, 5 155 190
ד, ה, 1126ב, 5 195
ו, א, 1139א, 6 234
ו, ב, 1139א, 36 232
ו, ב, 1139א, 17-21 186
ו, ב, 1139א, 23 199
ו, ב, 1139א, 32 235
ו, ג, 1139ב, 22 240
ו, ד, 1140א, 10 135
ו, ד, 1140א, 21 88 235
ו, ד, 1140ב, 8 273 274
ו, ח, 1142א, 13 236
ו, יב, 1144א, 14 202
ז, ה, 1143א, 28 164

ט, יא, 1170ב, 15 263
י, ה, 1175ב, 38 83 87 98
י, ה, 1176א, 10 236
י, ז, 1177א, 18 194
י, ז, 1177ב, 30 244

על הנפש

א, א, 403א, 5 125
א, א, 403א, 9 134
ב, א, 412א, 5 42-43
ב, ב, 413ב, 25 243
ב, ב, 414א, 4 102
ב, ב, 414א, 20 43
ב, ג, 414ב, 33 45
ב, ג, 414א, 31 47
ב, ג, 414ב, 6 100
ב, ג, 414ב, 7 102
ב, ט, 421א, 9 98
ב, ט, 421א, 19 100
ב, ט, 421א, 20 102
ב, י, 422א, 8 82
ב, יב, 424א, 19 125
ג, א, 424ב, 22 82
ג, ג, 427א, 14 130
ג, ג, 427א, 27 48
ג, ג, 428א, 12 142
ג, ג, 428א, 18 151
ג, ג, 427א, 17 175
ג, ד, 429א, 25 243
ג, ה, 430א, 23 240
ג, ז, 431א, 17 134 237
ג, ז, 431ב, 2 134
ג, ח, 432א, 4 82
ג, ט, 432א, 15 175
ג, ט, 432ב, 5 176 183
ג, ט, 432ב, 19-20 186
ג, י, 433א, 24 232
ג, י, 433א, 11 127 151 155
ג, י, 433א, 13 177
ג, י, 433א, 21 174
ג, י, 433ב, 6 177
ג, י, 433ב, 27 173
ג, י, 433ב, 30 127
ג, יא, 434א, 4 127
ג, יא, 434א, 6 127
ג, יב, 434ב, 19 100
ג, יג, 435ב, 4 102

כתבי אלפאראבי

ספר ההתחלות

עמ' 2 174 230 234 235 237
עמ' 3 82 126 131

פצול אלמדני (מהדורת דאנלופ)

סעיף 1 21
סעיף 3 26
סעיף 4 21
סעיף 6 47 52 82 126 174 175 230 234 235 237
סעיף 7 186
סעיף 8 190
סעיף 9 105 189 193
סעיף 11 164
סעיף 16 164 193
סעיף 23 20
סעיף 37 22

רב סעדיה גאון

האמונות והדעות (מהדורת קאפח)

הקדמה, ד, עמ' יא 238
הקדמה, ג, עמ' ח 133
הקדמה, עמ' כז 133

ג, א, עמ' קיז 208
ה, א, עמ' קסט 190
ה, ד, עמ' קפ 164
י, ה, עמ' רצו 54
י, ו, עמ' רצט 104
י, יח, עמ' שכא 95 96
י, יח, עמ' שכב 99
י, ד, עמ' רצג-רצה 74
י, ה, עמ' רצח 58

רבנו בחיי בן יוסף אבן פקודה
חובות הלבבות (מהדורת קאפח)
הקדמה, עמ' יח 232
שער הפרישות, פרק ב, עמ' שפו 56

ר' יהודה הלוי
ספר הכוזרי (מהדורת קאפח)
א, יג, עמ' ט 133
ה, יב, עמ' רד 131
ה, יב, עמ' ריג 128-129

חיבורי הרמב"ם
א. ביאור מלאכת ההיגיון (מהדורת קאפח)
ח, עמ' צח 235-236 273
ט, עמ' קיז 43
י, עמ' קל 174
יג, עמ' קסט 44
יד, עמ' קפב 230
יד, עמ' קפג 235
יד, עמ' קפד 34
יד, עמ' קפו 185 191

ב. פירוש המשנה (מהדורת קאפח)
הקדמה למשנה
עמ' טז 23-24 29 91
עמ' טז-יז 236-237
עמ' יז 31
עמ' יט 252 266-267
עמ' כ 256
עמ' כב 120 231 247 251-252
עמ' כג 19 41 52 58 187 257 260 279
עמ' כד 260
עמ' כה 265

ברכות
ט, ה 159
ט, ז 17 25

שבת
ה, ב 213

ראש השנה
ב, ז 250 267

חגיגה
ב, א 117 252 253 255

בבא קמא
ד, ג 245 260

סנהדרין
ג, ג, עמ' קט 249-250
ז, ד, עמ' קכד 115 197
ז, ד, עמ' קכב 90 122
ז, ד, עמ' קכג 121
ז, ד, עמ' קכד 107 110 121

פרק חלק
עמ' קלד 251
עמ' קלד-קלה 191
עמ' קלה 268
עמ' קלו 254 267

עמ' קלז 244 268
עמ' קלח 242 244
עמ' קמב 119 136 137
עמ' קמד-קמה 269

עבודה זרה
ד, ז 149 150 219

שמונה פרקים (מהדורת קאפח)
הקדמה, עמ' רמז 17 22 33 134
פ"א, עמ' רמז 13 39-40 40-41
פ"א, עמ' רמח 9 20 44-45 47 51-52 82 125-126 141 142
פ"א, עמ' רמט 81 82 140 161 173-174 176-177 181 184 188 191 230 232 234 235 237 239 245
פ"ב, עמ' רמט-רנ 182 185
פ"ג, עמ' רנ 21 31
פ"ג, עמ' רנא 25-26 163
פ"ד, עמ' רנב 105 189 190 194 201
פ"ד, עמ' רנג 73 76 196 197 220 261
פ"ד, עמ' רנד 55 120 193 198 222
פ"ד, עמ' רנד-רנה 73
פ"ד, עמ' רנה 24 65 69 163 262
פ"ד, עמ' רנו 17 75 163 194 198-199
פ"ה, עמ' רנו 53 54 55 62 75 87 95 101 161 181 198 241
פ"ה, עמ' רנז 88 138 162 222 241 247
פ"ה, עמ' רנח 162
פ"ו, עמ' רנח 144
פ"ז, עמ' רנט 137
פ"ח, עמ' רס 105 189
פ"ח, עמ' רסא 150 199 215
פ"ח, עמ' רסב 145
פ"ח, עמ' רסג 164 199-200
פ"ח, עמ' רסה 20 146

אבות
א, ג 249 254
א, ה 111
א, ז 220
א, יא 254
א, יג 50 189
א, טז 68 94 96
ב, ה 163
ב, יב 185
ב, יד 18 263
ג, יח 190
ג, כ 230
ד, ד 197
ה, ה 145
ה, ו 19 197
ה, יג 164 195 257
ה, יז 89 115

מנחות
ד, ד 105 189

חולין
א, ב 211

ערכים
ה, ו 208

כלים
יב, ז 223

נגעים
ד, יא 59

טהרות
ב, ב 66 261

נידה
ב, א 113-114

ג. ספר המצוות (מהדורת קאפח)
הקדמה
עמ' ב 265
הכלל התשיעי, עמ' לב 187 220 221
עמ' נו 208

עשה
ג 248
ו 262
ח 66 282
נד 72
קעו 208

לא תעשה
ל 219
לא 131 166
מז 147
נח 205
רסו 218-219
שיז 223

ד. משנה תורה (מהדורת קאפח)
הקדמה
עמ' עו 59
עמ' מו 117

הלכות יסודי התורה
א, א 154 234
א, ד 237
א, ה 241
ב, א 248
ב, ב 269
ג, י 277
ד, ח 43
ד, ט 270
ד, יג 43 114 254 255 256
ד, יד 41 239-240
ד, טו 243
ד, יח 248 277
ד, כ 14 270 282
ה, יא 108-109 262
ה, יב 119
ז, א 119 139
ז, ב 165
ז, ח 96
ז, יד 119

הלכות דעות
א, א 65
א, ד 193 196
א, ה 76 197
א, ה-ו 264
א, ה-ז 195-196
א, י 282
ב, א 22
ב, ב 26
ב, ג 197
ב, ה 89 217
ב, ו 223
ב, ז 210
ג, א-ג 74 77
ג, ב 222 241
ג, ג 61 240-241
ג, ז 54 55
ג, ט 108
ג, יא-יב 115 121
ד, א 53 67
ד, ב 59
ד, ג 57

ד, ט 57
ד, יד 58
ד, יז 59
ד, כ 57
ד, כז-כח 104
ד, כח 108
ה, א-ג 262
ה, א-ד 65-66
ה, ה 69
ה, ו-ט 107
ה, ח 109
ה, י 195
ו, א 65 100 261 264
ו, ב 264
ו, ז-ח 211
ז, ה 94
ז, ט 95
ז, י 202
ז, יא 202
ז, יב 202

הלכות תלמוד תורה
א, ב 91
א, ו 116
א, יא-יב 255 256
א, טז 116 117
ג, יד 93
ד, ג 84
ה, א 23
ה, יח 264
ז, יא 168

הלכות עבודה זרה
א, א-ב 147
א, ג 139
א, יד 147
ב, ב 148
ב, ג 148
י, ה 220
יא, א 219
יא, יב 212
יא, טו 62
יא, טז 150
יא, כ-כא 219

הלכות תשובה
ג, ז 77 94
ד, ו 201
ה, א 155 199
ה, ד 200
ה, ה 215
ו, ב 200
ז, ג 30 56 233
ז, ד 58
ח, ג 244
ט, א 270
ט, ב-ו 281
ט, ב 283
י, א 269
י, ג 249
י, ד 268
י, ה 114
י, ו 257
י, יא 250
י, ו 139

הלכות קריאת שמע
ג, טז 88

הלכות תפילה וברכת כהנים
ד, יח 69
יד, ז 88
טו, ו 69

הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה
ו, יג 221
ו, יד 85
ו, יג 237
ז, ג 209

הלכות ציצית
ג, יג 85

הלכות ברכות
ט, א 100
ט, ח 99 100
ט, ט 100

הלכות חמץ ומצה
ז, ג-ד 85
ז, ח 84

הלכות שביתת יום טוב
ו, יח-יט 70
ו, כ 70

הלכות שופר, סוכה ולולב
א, א 94
ח, יד 92
ח, יד 86
ח, טו 87
ח, טז 86

הלכות קידוש החודש
יז, כד 133 134
כד, יז 34

הלכות תעניות
א, יב 169
ה, ט 263
ה, יד 97 98

הלכות מגילה וחנוכה
ב, טו 70

הלכות אישות
ד, יח 69
יד, א 109
יד, ג 109
יד, ה 110
יד, ז 109
טו, א 110
טו, ב 112
טו, ג 116
טו, י 110
טו, טז 112
טו, יט 114
טו, כ 108

הלכות גירושין
א, א 205
ב, יד 69
ב, כ 205
ב, כ-כג 206

הלכות איסורי ביאה
ח, י 113
יא, יח 90
יד, ב 217 270
כא, ב 89 99
כא, ג 90
כא, ד 90
כא, יב 109 111
כא, יג 71
כא, יט 89 112
כא, כ 89
כא, כב 89 115
כא, כג 112 113

כב, יז-יח 218
כב, יח 111
כב, יט 71 94
כב, יט-כא 112
כב, כא 112 217 218

הלכות מאכלות אסורות
יז, כו-כז 59 100
יז, כח 105

הלכות נזירות
א, א 73
א, יב 68-69
ב, כ 78
י, יח 77

הלכות ערכים וחרמים
ח, יג 195

הלכות מתנות עניים
ז, ז 207
ז, י 207

הלכות מעשר שני
ו, ז 167

הלכות שמיטה ויובל
יג, יג 270-271

הלכות כלי המקדש
ג, ו 95

הלכות ביאת המקדש
א, א 69
א, ד 69

הלכות איסורי מזבח
ז, יד-טו 222

הלכות מעשה הקורבנות
יד, יז 207 208

הלכות חגיגה
ב, ד 87
ב, ה 92
ג, א 92
ג, ו 92
ג, ז 93

הלכות תמורה
ד, טו-יז 221-222

הלכות טומאת צרעת
טז, י 220

הלכות טומאת אוכלין
טז, יב 261
טז, יג 66

הלכות מקוואות
יא, טו 65

הלכות גזלה ואבדה
א, יא 219
ו, יא 250

הלכות רוצח
ד, י 211

הלכות מכירה
יח, א 223

הלכות זכייה ומתנה
י, ז 167-168

הלכות עבדים
א, ו 224
א, ז 224
ט, ח 224
ט, יג-יד 224-225

הלכות סנהדרין
א, ה 24
א, ו 84
ב, א 32 148-149
יב, יב 69
יח, יג 211
כה, א 208 210
כה, א-ב 261
כה, טז 210

הלכות עדות
ט, ז 212
ט, ט 212

הלכות ממרים
א, ג 91
ב, יג 91
ג, ב-ג 210-211
ו, ח 217
ו, ט 217

הלכות אבל
יג, יא 160

הלכות מלכים ומלחמותיהם
ג, ו 26 69 104
ז, טו 204
ח, יא 198
י, יב 220
יב, א 283

ה. מורה הנבוכים (מהדורת קאפח)
פתיחה
עמ' ג 18 118
עמ' ד 259
עמ' ח 247
עמ' ט 118 259
עמ' יג 259

חלק א
א, עמ' יז 43
ב, עמ' כ 115
ב, עמ' כ 64
ב, עמ' יט 68 71 230 272 273 278
ב, עמ' כ 153 154 163
ב, עמ' כא 155
ג, עמ' כא 127-128
ד, עמ' כב 83-84 262
ה, עמ' כג 249 258
ז, עמ' כה 245
טו, עמ' לא 281
כו, עמ' מ 48
ל, עמ' מה 155
לב, עמ' מז 253
לב, עמ' מח 253
לג, עמ' מט 251 252 266
לד, עמ' נ 137 246 253-254
לד, עמ' נא 133
לד, עמ' נב 133
לד, עמ' נג 238 258 264
לד, עמ' נג-נד 271-272
לד, עמ' נד 106 107 154
לו, עמ' נח 147

לז, עמ' נח 151
מ, עמ' סא 41 243
מא, עמ' סב 41 242
מה, עמ' סה 91
מו, עמ' סח 48 174
מז, עמ' ע 81 83 91 98
מז, עמ' עא 128 152
מט, עמ' עג 153
נ, עמ' עד 238
נד, עמ' פד 262
נד, עמ' פה 279
נד, עמ' פו 209 282
סא, עמ' קב 151
סח, עמ' קיב 229 246
סט, עמ' קטז 239
סט, עמ' קיז 45
ע, עמ' קיט 246
עא, עמ' קכ 32 33
עא, עמ' קכא 27 279
עא, עמ' קכב 142 143
עא, עמ' קכג 143 144
עב, עמ' קכח 41
עב, עמ' קל 231
עב, עמ' קלא 45 231
עב, עמ' קלב 242
עג, עמ' קלז 145
עג, עמ' קלח 145-146
עג, עמ' קמא 142 144
עג, עמ' קמב 126 152 155 159-160
עג, עמ' קמג 129 142
עג, עמ' קמד 142

חלק ב

ההקדמה האחת עשרה עמ' קס 43
ההקדמה השש ועשרים, עמ' קסג 177-178 181-182

א, עמ' קסו 178 183
ד, עמ' קעב 232
ו, עמ' קעח 129 180
ח, עמ' קפ 33
י, עמ' קפג 41
יא, עמ' קפו 33 134 278
יב, עמ' קפט 156 180
יד, עמ' קצג 15
טו, עמ' קצו 15 21 35-36
יח, עמ' רב-רג 183-184
כב, עמ' ריד 15
כד, עמ' ריט 253 279
ל, עמ' רלז 179
לב, עמ' רמא 136 137 138
לו, עמ' קלז 271
לו, עמ' רמו 125 126 127 133 135 136 165
לו, עמ' רמז 87 98 103 136 137 166
לו, עמ' רמח 125 259
לז, עמ' רמט 127 130 165 167 278
לח, עמ' רנא 130 133 135-136 237
לח, עמ' רנב 130 167
לט, עמ' רנד 25
לט, עמ' רנד 58
מ, עמ' רנה 18
מ, עמ' רנו 25 62 118

חלק ג

ח, עמ' רפו 44 57 161 181 199 240 258
ח, עמ' רפז 56 103 138-139 162
ח, עמ' רפח 64 67-68 101 115 274-275
ח, עמ' רפט 96
ט, עמ' רצ 57
י, עמ' רצב 158
יא, עמ' רצג 160
יב, עמ' רצג 158

יב, עמ' רצד 157 158
יב, עמ' רצה 57
יב, עמ' רצו 104 106 190
יד, עמ' שג 248
טו, עמ' שה 152
יז, עמ' שיא 146
יז, עמ' שיב 144
כב, עמ' שכג 242
כב, עמ' שכד 156 180
כז, עמ' שלז 53 64 120 238 278
כח, עמ' שלח 28 247
כח, עמ' שלט 233
כט, עמ' שמד 148 149
לא, עמ' שמו 187 221
לב, עמ' שמז 214 215
לב, עמ' שמח 214 216
לב, עמ' שמט 215
לג, עמ' שנא 53 54 64 104 154 204
לג, עמ' שנב 60
לד, עמ' שנב 75
לד, עמ' שנג 209
לה, עמ' שנד 195 207
לה, עמ' שנה 55 76 100
לו, עמ' רמז 95 139 140
לו, עמ' רמח 141
לו, עמ' שנו 30 233
לו, עמ' שנח 24
לז, עמ' שנז 148 149
לז, עמ' שנח 149
לח, עמ' רנב 140
לט, עמ' רנג 76
לט, עמ' שסג 87
מא, עמ' שעב 60 213
מג, עמ' שעו 94
מה, עמ' שפ 95 98
מו, עמ' שפו 233
מו, עמ' שפח 93
מח, עמ' שצב 59 60
מח, עמ' שצג 63 74-75 131
מט, עמ' שצד 263
מט, עמ' שצז 89 111
מט, עמ' שצט 132
נא, עמ' תד 278
נא, עמ' תה 259
נא, עמ' תז 115 260 279 280
נא, עמ' תט 236 258
נב, עמ' תיא 86 249
נג, עמ' תיב 207
נד, עמ' תיג 88 236 256
נד, עמ' תיד 61 194 222 240
נד, עמ' תטו 62
נד, עמ' תטז 275 279 282

ו. איגרות, הקדמות ומאמרים

אגרות הרמב"ם (מהדורת קאפח)

עמ' כח 92
עמ' ל 220
עמ' נו 266
עמ' ע 117
עמ' עא 35 167
עמ' עב 32 252
עמ' עג 257
עמ' פא 266
עמ' פג 231
עמ' פט-צ 89
עמ' צב 243
עמ' קיט 220
עמ' קלא 31

איגרות הרמב"ם (מהדורת שילת)

עמ' רכח-רכט 160
עמ' רנז 265

עמ' רפו 203
עמ' שא 35
עמ' שד 203
עמ' שה 138 203
עמ' שח 35
עמ' תא 210
עמ' תיז 204
עמ' תכ 203
עמ' תכח 96 97
עמ' תכט 75
עמ' תלט 117 265
עמ' תמז 203
עמ' תפ 149
עמ' תפא 148 149
עמ' תפח 150
עמ' תקב 34
עמ' תקנג 15 33

הקדמות הרמב"ם (מהדורת שילת)
עמ' נז 120

ז. כתבים רפואיים

ספר הקצרת (מהדורת מונטנר)
א, עמ' 74 104
ז, עמ' 85 68 72
ח, עמ' 87 46
ח, עמ' 88 29
יג, עמ' 112 138

פרקי משה ברפואה (מהדורת מונטנר)
הקדמה, עמ' 11 39
א, 37, עמ' 24-25 140
א, 40, עמ' 25 126
א, 45, עמ' 27 82 100
ו, 94, עמ' 88 83 91
ז, 15, עמ' 94 41
טו, 28, עמ' 198 83
יז, 17, עמ' 214 67
יז, 18, עמ' 214 67 106 190
יז, 20, עמ' 214 55
יז, 20, עמ' 215 101
כ, 19, עמ' 230 60
כה, עמ' 365 40

הנהגת הבריאות (מהדורת מונטנר)
ב, 20, עמ' 50 46 95 99
ג, 12, עמ' 58 46
ג, 13 עמ' 59 16 46 157
ג, 14 עמ' 58 29
ג, 14, עמ' 59 157
ג, 14, עמ' 60 158-159
ג, 14, עמ' 61 159
ג, 15, עמ' 61 157
ג, 18, עמ' 63 158
ג, 19, עמ' 63 158
ד, 1, עמ' 65 39 41
ד, 9, עמ' 74 104
ד, 10 עמ' 75 68 72
ד, 10 עמ' 76 71

פירוש לפרקי אבוקראט (מהדורת מונטנר)
מבוא, עמ' 28 xiii,
עמ' 12 28

ר' יוסף קארו

שולחן ערוך
אורח חיים, סימן תרצ"ה, סעיף ב 70

מפתח כללי

apetitus 49 173 191 226
Imitatio Dei 66 249 264 278 282 288
logike 49
logos 49
pneuma 41
will 174
wishful thinking 166

א

אבות (אברהם, יצחק ויעקב) 284 289
אבטליון 254
אבי האומה 280
אביי ורבא 254 255 256 270 282
אבל 141
אבן אלצאיג, אבו-בכר 22
אבן גבירול, שלמה 33
אבן סינא 15 22 33 40 128 129 130
אבן סנאא אלמֶלך, אלסעיד 28
אבן רושד 22 33 165 248
אבסורדים לוגיים 142
אבק לשון הרע 94
אברהם אבינו 89 115 139 147 224 268
אברי הגוף 174 175 231 240 274
אברי הגוף החיצוניים 174
אברי הגוף הפנימיים 174
אגוצנטריות 143
'אג'זא אלנפס', חלקי הנפש 40
אדונים ועבדים 224
אדם 237 238 267 283
אדם אידיאלי 272
'אדם אלוהי' 164
אדם באמת 50 245 260
אדם בגודל הר 142
'אדם בדמות אלהים' 153
אדם בחירי במעשיו 146 164 199 201 227 232
'אדם בכוח' 50 247
אדם בעל ראשים רבים 142
'אדם בפועל' 247
'אדם בצלמנו כדמותנו' 153
אדם הוא יחידה פסיכופיזית אחת 17 39 79
אדם הוא יצור בלתי מושלם 231
אדם הוא 'עולם קטן' 45 231 285
אדם הראשון 64 115 153 155 156 163 272 274 288
אדם הראשון היה בחירי 155
אדם ובהמה 103 155 245 247
אדם ובהמה שווין 54 60
אדם וחווה 115 180 274
אדם וייעודו 13
אדם מאושר 263
אדם נברא בצלם 231
'אדם שלם' 18 106 140 156 160 163 164 211 238 239 252 258 260 263 272 278 283
'אדם שלם' של אריסטו 284 289
'אדם שלם' של הרמב"ם 284 289
אהבה 248 248 269
'אהבת האל' 86 233 247 248 248 250 269 277 279
אהבת הורים לבנם 132
אהבת הממון 237
אהדה 185
אהרון, יפה 10

אוטונומיה חינוכית 263
אומה יהודית 270
אומות העולם 137 265 271
אומנות, אומנויות 230 250
אומנות, 'חכמה' 88
אומנות וערכה החינוכי 88 91 97 135
אומנים 135
אונאת הגויים 223
אוניית ברזל רצה באוויר 141
אונקלוס 76 140 155 272
'אור', השכלה 84
אורבך, ש"ב 259
אורגניזם 42 43 51 102
אורח חיים יהודי 16
אורח חיים מוסרי 281
אושר אמיתי 159 160
אושר האדם 263
אושר העולם הבא 262
אושר מדומה 159
אושר נצחי 17 245
אושר סופי 244
אושר רוחני 244
אזרחים 285
אחאב 219
אחדות גוף ונפש 50
אחדות הנפש 41 243
'אחר הפעולות נמשכים הלבבות' 251
איבה 30
איבוד התיאבון 55
איגרות הרמב"ם 13 265 288
איגרות מזויפות 34
איגרת אל וזיר אלמלך אלאפצ'ל 28
איגרת אל אנשי ארם-צובה 97
איגרת אל חכמי לוניל 34
איגרת אל מר יוסף אבן ג'אבר 204 263
איגרת אל עובדיה הגר 270
איגרת אל ר' יוסף בן יהודה 30 118 138 203 263 265
איגרת אל ר' יעקב ב"ר נתנאל 265
איגרת אל ר' יפת הדיין 160
איגרת אל ר' פנחס הדיין 117 203 250 265
איגרת אל ר' שמואל אבן תיבון 15 21 33
איגרת השמד 13 35
איגרת 'תחיית המתים' 32 35 243
איגרת תימן 13 35 90 92 265
אידיאולוגיה 143 203
אידיאות 273 288
אידיאל, אידיאלים 273
אידיאל אנושי עליון 282
אידיאל ההתבוננות העיונית 278 281
אידיאל ה'עבודה מאהבה' 251 250 254 287
אידיאל חיי ההתבוננות 276
אידיאל חינוכי 193 275
אידיאל מוסרי 31
אידיאל מנהיגותי 265
אידיאל ערכֵי עליון 288
אידיאל שכלי 240
איזון המידות 76
איזון הנפש 57 95
איינשטיין, אלברט 248
איכות הסביבה 60
אימאם יחיא חמיד אלדין 9
אין המציאות נמשכת אחרי הסברות 143
אין העולם מופקר למקריות 146
אין חשיבה ללא דימויים 134
אין להם חלק לעולם הבא 62 269
אין ליהדות עיקרי אמונה 234
'אין עוד מלבדו' 241
אין שמחה אלא ביין 70
אינדיבידואליזם 27

אינטגראציה של חיי עיון ומעשה 279 289
אינטליגנציה 102 271 287
אינטליגנציה טבעית 236
אינטליגנציה מולדת 137
אינטלקט אנושי 229
אינטרסים 273 288
אינטרסים אישיים 274
אינסופיות האל 248
אינסטינקט החיקוי 126
איסור אונאת הגוי 223
איסור אמירת דברים מגונים 94
איסור גזל הגוי 223
איסור גניבת דעת 223
איסור הסתכלות בעריות 82
איסור הרחה של בושמי עבודה זרה 100
איסור הרחת בשמים שעל אישה 99
איסור השימוש במקראות למיני זמר 96
איסור השפלת העבד 224
איסור 'לא תגזול' 218
איסור 'לא תחמוד' 218
איסור 'לא תתאווה' 218
איסור מאכלות אסורות 82
איסור ניגון בכלי שיר 97
איסור עבודה זרה 214
איסור 'עבודת פרך' 224
איסור עוסק בדברים בטלים 250
איסור ערווה 90
איסור שחיטת 'אותו ואת בנו' 131
איסור שמיעת דברים מגונים 94
איסור שמיעת כלי שיר 97
איסור שמיעת לשון הרע ורכילות 82
איסור שמיעת נבלות פה 97
איסור שמיעת סכלות 97
איסור שמיעת קול אישה 97 113
איסור שמיעת שירה 97
איסורי מאכלות 63
איסורי נדרים 63
איסורי תורה 223
'איש האלהים' 164
'איש הישר בעיניו יעשה' 205
אישיות אידיאלית 288
'אכ'ואן אלצפא' 90
'אכול ושתה כי מחר נמות' 177
אכזריות 224
אכילה 120
אכילה גסה 57
אכילה ושתייה 231
אכילה, שתייה ותשמיש 101 103 104 106 108
אכילת דבש 253
אכילת חולין בטהרה 66
אכילת חזיר 59 60
אכילת מאכלים ערבים 101
'אכל' בהוראת 'לימוד' 155
'אכ'לאק', מידות 211
אל אחד מנהיג את העולם 231
'אל תאמין בעצמך עד יום מותך' 162
'אלא מחכמיהם' 198
אלאסכנדר אלאפרודיסי 21
'אלבאטנה' 174
'אלגאד'י' 49
אלגברה 241 247
אלגזאלי 22
'אלגצ'ב' 174
'אלהים' 272 273 276
אלוהי אריסטו 276
אלוהי הבריאה 277
אלוהי הרמב"ם 276
'אלחאס' 49
'אלחק', האמת 205
'אלט'אהרה' 174

אליהו הנביא 137
אליטיזם 76 271
אליטיזם חינוכי אינטלקטואלי 259
אליסכנדר 33
אלישע 'אחר' 253 279
אלישע הנביא 137 140
אלכוהול 69 73
אלכוהוליזם 8 71 207
אלכוהוליסטים 171
אלמתכ'יל 49
אלמתכלמון 49
אלמתפלספין 47
אלנאטק 49
אלנזועי 49
'אלערץ'' 174
אלפאראבי, אבו-נצר 8 13 15 20 21 22 26 27 33 40 47 51 52 82 105 126 128 130 131 132 151 164 174 175 186 189 193 230 234 235 237 260 267
'אלרצ'א' 174
'אם אין בינה, אין דעת' 230
'אם אין דעת, אין בינה' 230
'אמאנה', אמונה 238
אמביוואלנטיות לחיי אישות 121
אמונה, אמונות 150 192 238 257 268 286
אמונה בבריאת העולם 149
אמונה בחידוש העולם 279
אמונה בכוכבים 149 150
אמונה בתחיית המתים 267
אמונה מונותיאיסטית 139 147
אמונה מוסלמית 142
אמונות דמיוניות 150
אמונות ודעות 232 268 285 288
אמונות מוטעות 268 288
אמונות תפלות 148 150 168 170
אמונת ה'המון' 221
אמונת ה'צאבה' 149
אמוציות 49
אמיתות האל 160
אמיתות נצחיות 237
אמיתות עליונות 256
אמיתת הנביא 284
אמיתת מציאות האל 241
אמנות 132 133 234 235
אמנות דיזאקטית 281
אמצעי המחשה חזותיים 84 85
אמצעי כפייה 206 208 210 227
אמצעי כפייה חברתיים 205
אמצעי ענישה 210 211 227
אמצעים פדאגוגיים 199
אמת 153 203 204 205 237 241 242 249 250 252 254 263 267 268 272 273 274 285 286 287 288
אמת אובייקטיבית 204
אמת אלוהית 261 273 288
אמת ודמיון 158
'אמת ויציב' 280
אמת ושקר 130 134 152 153 154 155 230 232 235 237 272 273 274 287 288
אמת כפויה 286
'אמת לשמה' 203
אמת מדעית 35
אמת מוחלטת 143 242 279
אמת מוחלטת יחידה 237
אמת מקרית 242
אמת נצחית 241
אמת פילוסופית טהורה 150
אמת שאינה משתנה 49
אמת שהוכחה 259
אנאליזה 16
אנגסטרייך, אהרן 10

אנוכיות 222
אנוס 205 206 211 213
אנוש 147
אנושות 289
אנטומיה 29 37
אנטיגנוס איש-סוכו 249 252 254
אנטיפאתיה 176 181
'אני ישנה ולבי ער' 280
'אני מאמין' חינוכי 162
אנינות הדעת 59
אנרגיית חשמל 41
אנרכיה 205
אנשי ה'כלאם' 151
אנשי כנסת הגדולה 108
אנתרופומורפיזם 128 282
אנתרופוצנטריות 23 143
אסוציאציה 49 125 126 132
אסור ומותר 121 122
אסטרולוגיה 148 149 150 219
אסטרונומיה 247 267 286
אסכולת ה'כלאם' 142
אסלאם 143
'אסף הרופא', מרכז רפואי 46
אספקטים פסיכופיזיולוגיים 13
'אעתבאר', התבוננות 248
'אעתקאד', דעה 150 238
אפאתיה 68 71
אפיקורסין 211
אפלטון 21 33 39 42 190
אפסות האדם 248
'אפעאל', מעשים 211
אפשרות בחירה 285
אפשרי המציאות 142 152 153
אצולה אינטלקטואלית 265 287
אצטגנינות 32 149
'אצילי בני ישראל' 249 279
'אקאויל', דיבור 211
אקסיומות 234
אקסיומות אמיתיות 274
'ארא', השקפות 211
'אראדה', רצון אלוהי 142 174 184
'ארבע אמות של הלכה' 256
ארבע השלמויות 61 62 137 222
ארבעה כוסות של פסח 71
ארבעת היסודות החומר 136 200 243
ארה"ב 46
אריחות עמי הארץ 262
אריסטו 8 12 13 15 16 17 18 20 21 26 27
33 37 40 42 43 45 47 48 58 82 83
87 88 91 95 98 99 100 101 102 103
105 106 117 118 120 123 125 127
128 129 130 134 135 137 142 151
152 155 163 164 170 173 174 175
176 177 178 181 183 186 187 188
189 190 192 193 194 195 197 199
200 201 202 205 206 215 218 226
230 232 234 235 236 240 241 242
243 244 253 263 273 276 278 279
281 284
ארם-צובה 96 97
ארץ המערב 211
'ארץ פלשתים' 215
ארצות הים התיכון 85
'אש התאוות' 287
אשפים 149
'אשר יעשה אותם האדם' 271
'אשת יפת תואר' 213
אתגרים רוחניים 214
'אתיקה', ס' 13 15 16 17 192 230 236
244 263
אתיקה טלאולוגית 114 153

ב

'באבות' 151
בדידות 260 263
בדידות שלווה 259
'בדמות אלהים' 154
בהמה בתבנית אדם 56
בהמות 103
בושה 245
בושה מן העבירה 56
בושמי הקטורת 98
בחירה 176 232 235 237 286
בחירה בדרך ההשכלה 287
בחירה חופשית 47 145 146 188 199 200
206 214 215 232 285
בחירה מתוך הכרה 176
בחירי 155
בחירת דרך הטוב 164
בחירת האדם 155
'ביאור מלאכת ההיגיון', ס' 13 34 191
192 230 235 247 273
ביטול הגוף 242
ביטול המילה מחמת חמלה 132
ביקורת המחשבה השכלית 160
ביקורת השכל על הדמיון 134
ביקורת על אריסטו 253 279
ביקורת על הרמב"ם 254
ביקורת על י"ג העיקרים 268
ביקורת על שיטת הפלפול 265
ביקורת עצמית 162 163
'בישישים חכמה' 236
בית המקדש 87 95 97 98
בית השאובה 86
בית השואבה 86
ב'כוח' 246
'בכל דרכיך דעהו' 121 162
'בכל לבבך ובכל נפשך' 162
בלבולים 286
בנות ישראל 108
'בני אברהם יצחק ויעקב' 261
בני אדם 41 47 98 127 131 139 183 194
202 221 223 236 244 245 248 249
259 263 267 268 271 272 273 277
278 279 280 282 287 289
בני ישראל 108 215
בני יששכר 34 133
בני עלייה 260
בניין בית-תפילה 222
בניין הנפש בהרס הגוף 120
בניין של גומא 260
בנים 240
בן-עזאי 116
'בסתאן אלעקול', ס' 90
בעיות בהרגלי אכילה 8
בעילה 120
'בעל החלומות' 165
בעלי אומנות 255
בעלי אינטליגנציה נמוכה 271
בעלי אמונה 250 267
בעלי דעה 238 277
בעלי החכמה 118
בעלי החלומות 127 130 166
בעלי העיון 130 153
בעלי התבונה 55
'בעלי התוספות' 167
בעלי חיים 40 41 98 102 103 123 126 127
131 155 173 175 176 186 198 231
243 245 246 247
בעלי חכמה 270
בעלי כושר ראייה 271
בעלי לשון הרע 95
בעלי מגבלות טבעיות 287

בעלי מידות טובות 257
בעלי מרה 213
בעלי משפטי המזלות 150
בעלי נפש 277
בעלי עבירות 200 201 207 210
בעלי עיון 278
בעלי פוטנציאל שכלי 271
בעלי פיגור שכלי 271
בעלי תשובה 58
בערות 287
ב'פועל' 246
'בצלם אלהים' 154 156 272 273 274
בקיאות במדעים 252
בקשת האמת 138 139 153
בריאה 145 240 248 255 282 289
בריאות 241
בריאות הגוף 13 28 60 61 67 79 104 163 226 240 241
בריאות הגוף והנפש 103
בריאות הנפש 13 22 23 28 63 72 156 158 163 170
בריאת העולם 149 200
בריחה 174 176 177 178 181 185 220
ברכות 269
ברכת כהנים 69
'בשיתוף השם' 44 47 184
בשמים של עבודה זרה 100
בתי דין 206 207 208 210 211 212 217 270
בתי סוהר 245
בתי ספר 217

ג

גאווה 197
גאונים 98 144
גאלינוס הרופא 28 39 40 44 45
גבוה אינו קיים בשביל נמוך 278
'גדול הפילוסופים' 15
'גדול הרופאים' 39
גדולה 244
גדולי החכמים 89
גדולי חכמי ישראל 86
גדלות נפש 263
גוטמן, יוליוס 276 277
גוי, גויים 134 213 219 220 223 271
גויי הארצות 150
גויים אכזרים 220 224
גויים פרוצים בעריות 220
גולדמן, אליעזר 240 241
גולם, גלמים 240 243 248 277
גוף האדם 243
גוף ונפש 41 42 43 46 57 66
גוף, גופות 239 240 242 243 244 248 257 277 285
'גזירת הכתוב' 65 94
גזל 30 219
גזל הגוי 223
גזענות 224
גיאומטריה 241 247
'גיבור' 79
גידול חזירים 60
גיל הבחרות 189
גיל ההתבגרות 216 236
גיל הזקנה 189
גיל הרך 104 105 106 190 216 227
גילוי הערווה 68 274 275
גילוי סוד 179
'גילוי עריות' 59 273
גינוי הנזירות 74
גירוי האהבה לבורא 85
גירוי הדמיון והיצר 56
גירוי התאוות 99

גירוי יצרים 96
גירוי יצרים שליליים 96 97
גירויים 226
גירויים בלתי מוסריים 218
גירויים חיצוניים 173
גירויים מיניים 89 90 99 111 113 114
גירויים שליליים 99 217 218 226
גישה אופטימית 158 159
גישה אליטיסטית 259-260 271 287
גישה אנתרופוצנטרית 157
גישה דידאקטית 85
גישה חינוכית 160
גישה חינוכית אופטימית 227
גישה חינוכית פלוראליסטית 271
גישה כלפי הגֵר 270
גישה פדאגוגית-חינוכית 251
גישה פוזיטיבית 160
גישה פסיכולוגית-חינוכית 12 14 16 154 169 251
גישה ראציונאליסטית 162
גישה ראציונאלית 159
גישות חינוכיות 272
גישות פדאגוגיות 191
גישות פסיכולוגיות 287
גלגול נשמות 243
גלגל, גלגלים 248 277
גלות 149
גמולים מוחשיים 287
גמילות חסדים 273
גמישות פדאגוגית 216 217 227
גָּמָל 179
'גן השכלים', ס' 90
גן עדן 115 153 156
גן עדן רוחני 155
גניבה 30
גניבת דעת 223
גסות הרוח 261
גסות רוח 204
גר עמלקי 211
גֵּר, גרים 92 137 217 270
גשמיות 153

ד

דאגה לחינוך ה'המון' 288
דבקות באל 17 61 64 79 259 279 280 284 289
דבקות בתלמידי חכמים 262 263
'דבר גדול' 254
'דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים' 237
'דבר קטן' 254 255
דברי אגדה 168
'דברי הבאי' 220
דברי חז"ל 156
דברי חכמה 220
דברי חכמים 255
'דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין' 167 168
דברי ליצנות 220
דברי נביאים 220
דברי פילוסופים 279
דברי קבלה 255
דברי רמז 150
'דברי שקר וכזב' 219
דברי תורה 218 220 250 256
דברים אלוהיים 271
דברים רוחניים 153
דברים שנתאמתו בראיות 150
'דבש מצאת אכול דיידך' 253
דואליזם 41 42
דוגמה חינוכית שלילית 69
דוד המלך 86 137 211
דוידסון, ה' 18

דחייה 175 177
דחף חיובי 181
דחפים 173
דחפים ביולוגיים 104 107
דחפים טבעיים 107 205 217
דחפים יצריים 227
דחפים מיניים 102 103 108 111
דחפים פיזיולוגיים 106
דחפים שליליים 206
דטרמיניזם 150
דיאגנוזה של המחלות 20
דיבור 49
'דיברה תורה כלשון בני אדם' 266 287
דיינים 24 29 31 210 212 236-237 272
דיכאון 87 95
דימוי אדם בעל ראש סוס וכנפיים 142
דימוי אינטלקטואל אריסטוקראטי 259
265
דימוי הספינה הרצה באוויר 127
דימויים 134 135 237
דימויים חושניים 142
דימויים פרודוקטיביים 133
דימויים רפרודוקטיביים 133
דין מלכות 211
דין 'תינוק שנשבה' 211
דיני 'אשת יפת תואר' 213 214
דיני טומאה וטהרה 65
דיני ישראל 137
דיני ממונות 168
דיני נפשות 69
דיני עבד כנעני 224
דיני תורה 205 214 222
דכדוך נפשי 158
דמויות אידיאליות 279
דמויות אנושיות 279
דמויות מופת 279 280 284 289
דמות הנביא 289
דמות חינוכית אידיאלית 256-257
דמות פילוסוף אריסטוטלי 284 289
דמיון, דמיונות 48 49 85 89 99 125 127
128 129 130 133 134 135 136 143
145 147 148 149 150 151 152 153
155 156 157 160 161 162 166 168
170 173 175 178 179 180 182 183
190 198 204 222 229 237 285
דמיון 'אמיתי' 127
דמיון אנושי 125 157
דמיון דברים אמיתיים 162
דמיון ה'המון' 158
דמיון הוא סוג חשיבה 151
דמיון כאבן בניין של חשיבה 133
דמיון מונהג על ידי השכל 135
דמיון מפרה את החשיבה 134
דמיון ראציונאלי 126 127 156
דמיון שקרי 151
דמיון תחושתי 126 127
דמיונות כוזבים 253
דמיונות נפסדים 167
דמיונות שווא 157 158 165 188
דעה, דעות 150 229 230 232 238 246
דעה אמיתית 268
דעה אמצעית 196
דעה בפועל 238
דעה גמורה 270
'דעה יתרה' 242 285
דעה נכונה 286
דעות אמיתיות 251
דעות בינוניות 196 197
דעות מופשטות 239
דעות נפרדות 243 244
דעות נצחיות 239
דעות קדומות 152 246

דעות רעות 233 286
'דעת אלהים' 139 277
דעת בני אדם 277
דעת האדם קצרה 148
'דעת הגוי' 223
דעת הגלגלים 277
דעת הכוכבים 277
דעת המלאכים 277
דעת הפילוסופים 279
דעת יחיד 150
דעת תורה 34
דפוסי התנהגות 46
דפוסי משנה 86
דפרסיה 28 157 160 211
דקארט 42
דרגה עליונה שבשלמויות 276
דרגת האבות 280
דרגת משה רבנו 280
דרישה 176 178 181 185
דרישות התבונה 258
דרישות חינוכיות 267
דרישת האמת 203
דרישת הקיום הנצחי 258
'דרך ארץ פלשתים' 216
דרך בינונית 75 76 195 226
דרך דידאקטית 283
'דרך ה'' 76 196 197 226
דרך אמצעית 120 193 195 198
דרך האמת 147 167 180 267
דרך בינונית 121
דרך ההנהגה האלוהית 227
דרך ההשכלה 287
'דרך הטוב' 199
'דרך המדבר' 215
דרך המובילה אל האמת 285
דרך הממוצעת 194 196
'דרך העולם ומנהגו' 110
'דרך זנות' 113
דרך חיים 156 227 263
דרך חסידות 261
דרך טובה 155 217 240 264
דרך ישרה 193 195 197 226 261 264
דרך מינות 148
דרך ממוצעת 75
דרך פדאגוגית 270
דרך קדושה 77
דרך רעה 74 76 155 217
דרכי האל 256 276 282 286
'דרכי האמת' 219
דרכי ההוכחה 241 247
דרכי החכמה 224
דרכי הרפואה 241
דרכים בינוניים 264
דרכים חינוכיות 288
דת טבעית 198
דת יהודית 198
דת ראציונאלית 198
דתות מונותיאיסטיות 12

ה

ה' לבדו האמת 241
'ה' ניצב' 280
האושר העיוני הוא התכלית 194
'האחים הנאמנים' 90
האל נצחי 242
'האמונה הרמה', ס' 276
האצלה 242 285
הארמוניה חברתית 207
הארמוניה משפחתית 108
הארמוניה נפשית 52
הארמוניה של חיי הנישואין 90

הארמוניה של כוחות הנפש 17 37 141 159 181
הבאת קורבן מן המשובח ביותר 222
הבדלה 71
הבדלים בין המינים 113-114
הבחנה בין אמת לשקר 153 154 230 232 235 273
הבחנה בין דמיון לשכל 151 152 153 170
הבחנה בין הפרט לכלל 151 152
הבחנה בין טוב לרע 154 176 218 230 235
הבחנה בין כעור לנאה 230
הבחנה בין נאה למגונה 230
הבחנה בין 'תורה שבעל פה' לבין 'תלמוד' 255
הבחנה שכלית 232 273
'הביט' 83
הבנה מהירה 286
הגדות לפסח מנהג תימן 84
הגדרת הכוח ההוגה 230
הגדרת 'חינוך' 188-189
הגות יהודית 91
הגינות המידות המוסריות 136
הגר"א 99
הגשמה עצמית 246
הגשמת האל 35 150
הגשמת הייעוד האינטלקטואלי 285
הַדִּבֵּר 49
הדדיות 268 282
'הדיוטות' 261
הדמיון טועה ושוגג 142 147
הדמיונות שקריים 142
הדני, יעקב 10
הדס 99
הדרכה אישית 259
הדרכה חינוכית 233 270
הדרכה פדאגוגית 217
הדרכה פסיכולוגית 46 217
הדרכת ה'המון' 278
ההיקש המופתי 247
'הוא ישופך ראש' 180
'הוא שטן, הוא יצר הרע' 180
הודאה על האמת 268 288
הודעה 252
'הוויות דאביי ורבא' 114 255 256 270 282
הוזים 167
הוכחה בדרך מדעית 134
הוכחות אמת 151
הומאניזם 209
הומור 46
הופעה ללא עניבה 274
הוראת שעה 211
הורוסקופ 149
הורים 105 107 164
הורים וילדים 246
הזדהות אישית 85
הזיות 141 158 166 167 170
הזנחה 246
הזנחה חינוכית 245
החושבים 49
'החכם מכל אדם' 170
החלטה 181
החלק גדול מן השלם 144
'הטוב העליון' 240
הטובה הגדולה ביותר 244
היבדלות מן הגויים 219
היגיון 49 127 131 204 230 247 256
היגיון יווני 91
היגיון עברי 91
היגיינה אישית 60
היגיינה פנימית 61
היגיינה של האכילה 59

היגיינה של הגוף 59 60
היגיינה של הנפש 59
היגררות אחר מחשבות דמיוניות 147-48
הידבקות בחכמים 262 264 288
הידבקות בשכינה 261
הידור מצווה 222
הידמות בתוארי האל 279
הידמות לאל 45 66 67 79 225 227 264 282 288
הידמות לי״ג מידות 282
הידרדרות השקפתית 220
הידרדרות לאלימות 223
הידרדרות מוסרית 71 97 112 219 220
היולי 120
היחלשות 'אש התאוות' 287
הימשכות ביין 70
הינתקות מן העם 259
היסטוריה אנושית 149
היפוקראטס 16 39 60
היפרדות השכל מן הגוף 240
היקש מופתי 241
'הירא ורך הלבב' 204
'הישארות הנפש' 18 240 242 269
הישגים אינטלקטואליים 251 269 279
הישגים מדעיים 170
הישגים מוסריים-אנושיים 279
הישגים שכליים 276 289
היתול 30
היתר שמיעת 'דברי שירות ותושבחות' 98
הכאת בנים גדולים 217
הכוונה חינוכית 232
'הכל צפוי והרשות נתונה' 199
הכנה, הכנות 256
הכנה הולמת 286
הכרה 175 178 179
הכרה שכלית 240
הכרות חושיות 166
הכרות שכליות 166
הכרחיות 215
הכרעות הלכתיות על פי חלומות 167
הכרת האל 276
הכרת האמת 162 280
הכרת הטוב 208
הכרת המציאות 233 247 274
הכרת הנפש 18
הכרת הפעולות האלהיות 276
הכשרה אינטנסיבית 246
הכשרה אמוציונאלית 254
הכשרה חינוכית 246
הכשרה מוקדמת 286
הכשרה שכלית 254
'הלוחש על המכה' 212 213
הלוצינאציות 166
'הלכה' 256
הלכה לדורות 208
הֵלֶל 189
הלם נפשי 213
המאחר לקיים את נדרו 207
'המדעים ההכשרתיים' 258
'המון' 12 19 24 31 35 77 110 117 118 139 147 198 203 219 223 233 251 252 254 259 260 261 262 263 266 267 268 270 272 275 277 287 288
המוני 252
'המורה', כינוי לרמב״ם 7
'המורה לדורות' 8
המחשה חזותית 84 85
'המיית טבעיהם' 287
המין האנושי 103
המכללה האקדמית לחינוך ע״ש ליפשיץ 10 259

המצוות הן מחסום בפני מחשבות דמיוניות 147
המציאות ברצון האל 142 144 145 146
המציאות כפופה לשכל 143
המרכז להגות בחינוך היהודי 10
הנאה, הנאות 181 190 236
הנאה ממאכל 244
הנאה ממשקה 244
הנאה מן היין 67
הנאה מריחות נעימים 98 99
הנאות החושים 87
הנדסה 241 247 271
הנהגה 267
הנהגה חברתית 210 278
הנהגה מדינית 25 277
הנהגה מוסרית 31 54 280 282
הנהגה מוסרית מעשית 282
הנהגה פוליטית 278
הנהגה שכלית 231
הנהגות הרמב"ם 9
הנהגות פיזיולוגיות 274
הנהגת בני אדם 280 282 284 289
הנהגת האל 209 214 215 216 224 227 231 240 248 249 276 285
הנהגת הבהמות 55
הנהגת הבריאות 46 72 104
הנהגת ה'המון' 278
הנהלת הבית 273
הנהלת המדינה 273
הנחות יסוד ראשוניות 268 288
הנחות מוקדמות 143
הנחיות פדגוגיות 270
הנחיות תיאולוגיות 270
הנחיית בני אדם 280 282 289
'הנפש האחת' 39 40 41 46 47 50 52 53 66 67 137 168 231 239
הנפש האנושית 18
הנפש החיונית 40
הנפש הטבעית 40
הנפש הנפשית 40
'הנשר הגדול' 8
'הסברות נמשכות אחרי המציאות' 143
הסתייגות 185
הסתכלות באישה 88 89 90 122
הסתכלות בפני הכהנים 88
הסתפקות 237
הסתפקות בהכרחי 106
העדר נשמה 243
הערכה 49
העתקה ממצב למצב 247
'הפילוסוף' 8
הפלגה באחד הקצוות 194
הפסד גוף ונפש 71
הפסד הגוף 104
הפסד הדעת והגוף 67 68
הפצת החכמה 287
הפצת ייחוד האל בעולם 279 280 282
הפרדה פיזית בין גוף לנפש 238
הפרזה 194 195 196 197
הצלחת האדם 244
הצעות פדגוגיות מעשיות 226
הקדמות 254
הקניית הרגלים טובים 105
הקניית מידות נעלות 214
הקניית ערכים אינטלקטואליים 216
הקניית ערכים מוסריים 216
הר הבית 86
הרב 'חזון איש' 211
הרב 'חפץ חיים' 211
הרגל, הרגלים 189
הרגל, 'חינוך' 105
הרגל כוח ההיגיון 247

הרגלי עבירה 218
הרגלים חיוביים 195
הרגלים טובים 189 190 192 198 226 238 286
הרגלים מגונים 190 218
הרגלים רעים 190 200
הרגלים שליליים 200
הרגשה, הרגשות 49
הרגשה בלתי נעימה 177
הרגשה דתית קוסמית 248
הרגשה נעימה 177
הרהורי עבירה 112 113 114 116 188 218
'הרהורי עבירה קשים מעבירה' 64
הרווי, זאב 7 9 27 41 47 111 192 203 207 248 251 252 254 256 260 271 272 278 282 283
הרטמן, דוד 277 281
הרכבה והבדלה 126 128 130 132 135 141 157
'הרמב"ם כמחנך', ס' 259
'הרמב"ם של תימן' 9
הרס הנפש בבניין הגוף 120
השגה אינטלקטואלית 153 230
השגה אמיתית 25 268 288
השגה נבואית 133 165
השגה עיונית 278 282 285 289
השגה קוגניטיבית 83
השגה שכלית 273 278 279 283
השגות גלויות 128
השגות חושיות 128
השגות מטאפיזיות 32
השגות פנימיות 128
השגות שכליות 57 64 84 153 154 155
השגחה אלוהית 146 159
השגחה פרטית 21
השגחת האל 275
'השגת האושר' 260
השגת האל 241 247 250 258 275 280
השגת האמיתות העליונות 256
השגת האמת 241 267 268
השגת הבורא 139 161 162 194
השגת החכמה 258 287
השגת הידיעה 91 279
'השגת המושכלות' 231 232 247
השגת הנבואה 135 138 139 271
השגת הקיום הנצחי 229 240 258 285
השגת הראב"ד 78 224
השגת השלמות 245 260 267 271 287
השגת מציאות האל 249
השגת ריכוז מקסימאלי 263
'השוואות' 241
'הַשָּׂכֶל וְיָדוֹעַ אותי' 275 289
השכלה 132 239 287
השכלה, 'אור' 84
השכלה מדעית 137
הַשְׂכֵּלִי 49
השכר הגדול ביותר 244
ה'שלמים' 58
השלמת הנפש 157
'הַשָּׁם אורחותיו' 163
השמעת קול בשעת הלימוד 93
השערה 49 128 129-130 131 132 170
השפעות חזותיות 89
השפעות על המוח 212
השפעות שליליות 220 262
השפעות תרפויטיות 28
השפעת ההרגל על תכונות הנפש 106 107
השפעת המוסיקה על תכונות הנפש 96
השפעת הסביבה החברתית על האדם 65
השקפה אריסטוטלית 276
השקפה דואליסטית 238

השקפה, השקפות 30 187 233 238 278 279 282 283 286 287 289
השקפות אובייקטיביות 205
השקפות אריסטוטליות 37
השקפות בלתי נכונות 233
השקפות דטרמיניסטיות 47 150
השקפות דמיוניות 155
השקפות התורה 249
השקפות יהודיות 33 142
השקפות מיסטיות 168
השקפות נכונות 233
השקפות פילוסופיות 275
השקפות פסיכולוגיות-חינוכיות 165
השקפת עולם 150
השקפתו האריסטוטלית של הרמב"ם 243
השראה נבואית 95
השתדלות כפי היכולת 139
השתוקקות 175 179 180 254 286
השתוקקות למדעים 253 286
השתוקקות ראציונאלית 176
השתלטות יצרים 208
השתלמות אינטלקטואלית 236 250 281
השתלמות בכל ענפי המדע 247 286
השתלמות חינוכית-אינטלקטואלית 239
השתלמות מוסרית 258
השתעבדות ליצרים 223
התאחדות באל 280
התבהמות 155 156
התבהרות המחשבה 287
התבודדות 259 260 263
התבודדות במדברות 261
התבוננות 76 152 248 257
התבוננות אינטלקטואלית 251 281
התבוננות בדרכי האל 79
התבוננות בטבע 233 248
התבוננות במעשי האל 240 248 249 257
התבוננות במעשי הבריאה 248
התבוננות במצוות 248
התבוננות מדעית 247
התבוננות מטאפיזית 115 155
התבוננות עיונית 278
התגברות יצרים 274
התגלות אלוהית 165
התגלות בסנה הבוער 249
התגלות היסטורית 91
התדמות במעשי האל 275
התדרדרות מוסרית 196
התחברות בשכל האלוהי 258
התחברות לצדיקים 264
התחברות עם האל 229 240 271 285
התחברות עם 'השכל הפועל' 285
התחברות עם השפע האלוהי 278
התחושות אמיתיות 142
'התחלת הנמצאות', ס' 13 47 51 237
התייחדות 259
התל 30
התמדת המציאות 231
התמודדות עם המציאות 274
התמכרות לאלכוהול 71 73 207
התמכרות להנאות הדחפים המיניים 103
התמכרות למאכלים טעימים 101
התמכרות לסמים 8 67 71 73 207
התמכרות לשכרות 79
התמכרות לתאוות 101 103
התנבאות 138 139
התנהגות אידיאלית 226
התנהגות בלתי מוסרית 217
התנהגות בלתי ראציונאלית 177
התנהגות האדם 99 123 184 192 194
התנהגות החסידים 220

התנהגות טובה 251 287
התנהגות יצרית 205
התנהגות מאוזנת 193 195 262
התנהגות מוסרית 89 173 186 201 220 226 277 283
התנהגות מוסרית עליונה 202
התנהגות ממוצעת 193 194 200
התנהגות מעשית 186 232 285
התנהגות נקמנית 202
התנהגות ראציונאלית 177
התנצחות 204
התעלות 280
התעלות במדרגות השלמות 255
התעלות ה'יחיד' 288
התעלות הנפש 96 98 208
התעלות חינוכית-רוחנית 269
התעלות רוחנית 75 79 97 118 221
התעסקות בקבורת המת 74
התעצמות הלהט לידיעת האל 287
התפלספות 254
התפעלות 94 98 286
התפעלות מחכמת האל 248 286
התפעלות נפשית 93 97
התפעלות רוחנית 95
התפתחות הילד 216
התקדמות אינטלקטואלית 246 247 256
התקדמות חינוכית 283
התקדמות לקראת האמת 260
התקדשות 121
התקרבות אל האמת 287
התקרבות לאל 249 286
התרברבות 237
התרוממות האדם 289
התרוממות מעל הטבע 289
התרחקות מן החברה 263
התרחקות מן השקר 287
התרת נדרים 169

ו

'ובכל נפשך' 162
'וה' אלהים אמת' 241
'והביטו אחרי משה' 262
'והגדת לבנך' 84
'והייתם כאלהים יודעי טוב ורע' 272 273
'והלכת בדרכיו' 66 67 264 282
'והנה מלאכי אלהים' 280
ווכחנות 203 204
וותרנות כלפי הזולת 203
וזיר אלמלך אלאפצ'ל 28 159
'וזקניו יְחַכֵּם' 236
ויכוחים 152 204
וכחנות 143
'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' 162
'ולבי ער' 280
'ולפני עיור לא תתן מכשול' 217
'ומלאה הארץ דעה' 263
'וקבל האמת ממי שאמרה' 21 26 33 35
ורדים 99
'ושמחת בחגך' 72
'ושמע האמת ממי שאמרה' 134
'ותחסרהו מעט מאלהים' 153 155
'ותמונת ה' יביט' 249

ז

זוגיות 108 110-111
זחיחות דעת 209
זיכוך החומר 118
זיכוך המוסריות 279
זיכוך המחשבה 258
זיכוך הנפש 222

זיכרון 49 128 129
זיכרון כבית קיבול 126
זכויות האישה 110
'זכיות' 190
זכירת המוחשות והרכבתן 126 127
זכירת מעמד הר סיני 92
זלזול באיסור השכרות 274
זלזול ב'אמת' 268 288
זלזול ב'המון' 259 261 287
זמן היקיצה 166
זמן השינה 161 165 166 170
זנות 30
זקנה 236
זקנים 286
זקנים וצעירים 236

ח

חברה 246 261 263 273 274 275 278 281 285
חברה אידיאלית 250
חברה אנושית 27 260 274
חברה ויחיד 19 24 29
חברה יהודית 28 29 68 170 223
חברה ישראלית 224
חברה מאורגנת 288
חברה מושחתת 260
חברה מסודרת 288
חברה מתוקנת 19 285 288
חברות 263
חברות חשובה לאושר האדם 263
חברי הסנהדרין 148
חברת הגניזה 85
חג הסוכות 92
'חדש אסור מן התורה' 14
'חובות' 190
'חובות הלבבות', ס' 33 232 233
חובת אכיפה וענישה 205
חובת ההידמות לאל 227
חובת הידיעה השכלית העליונה 234
חובת השאיפה להידמות לאל 276
חובת ידיעת הבורא 286
חובת ניקיון המחנה 60
'חוגים חרדיים' 32
חווה 179 180
'חוטא' 94
'חוטא ומחטיא' 94
חול המועד סוכות 86
חולה, חולים 21 253
חולי הגוף 22
חולי הנפש 21 22 201 213
חולמים 167 168 169
חולשה רוחנית-מנטאלית 253
חולשת הראייה 253
חולשת הרצון 207
'חומר' 42 43 44 161 170 199 206 218 239
'חומר' ונפש 118
'חומר' ו'צורה' 115 206 239
'חומר' ו'רוח' 56 57
חוסר הכשרה 246
חוסר מודעות 246
חוף הכינרת 70
חופש הבחירה 232
'חוק נתן ולא יעבור' 215
חוקה אלוהית 224
חוקה אנושית 25
חוקה מדינית 25
'חוקות הגויים' 219
חוקי אפליה 224
חוקי החברה 171 206

חוקי הטבע 143 144 145 200 215 248 277
חוקי המציאות 152
חוקי הפיזיקה 141
חוקי התורה 69 206 208 214 226
חוקיות הטבע 215
'חוקים' 77
'חוקים ומשפטים צדיקים' 224 225 226
חוקים חברתיים 144
חוקים חינוכיים מרסנים 106 107
חוקים נצחיים 28
חוקים פוליטיים-חברתיים 225
חוקרי הטבע 286
חוקרים 275 278
חורבן 149
חורבן המקדש 97
חוש, חושים 81 99 102 103 126 127 128 129 152 173 175 176 177 188 229 237 252 285 286
חוש ההשערה 128
חוש הטעם 49 82 83 87 98 100 101 123 189
חוש המישוש 82 83 87 98 100 101 102 103
חוש המישוש - חרפה 103
חוש הראייה 82 83 84 85 87 88 90 92 95 98 99 123 252
חוש הריח 82 83 87 95 98 99 100 123
חוש השמיעה 82 83 87 90 91 92 93 94 95 98 99 123
חוש משותף 128 129 131 132
חושים גלויים 128
חושים ודמיון 99
חושים חיצוניים 49 128 170
חושים נסתרים 128
חושים פנימיים 49 128 129 132 170
'חזה' 83
חזיון לילה 165
חזיונות 167
חזרה בתשובה 30 56 169 200 201
חטא ועונשו 154
חטא לשעבר 76
חטא עתידי 76
חטאו של אדם הראשון 153 155 272 273 274
חַי העולמים 45
חידוד השכל 241 247
חידוש בכל עת 145
חידוש במעשי בראשית בלבד 145
חידוש העולם 279
חיזוק האמונה 60 92 93
חיזיון נבואי 127
חיי אישות 107 109 110 115 117 118 119 120 121
חיי הגות 161
חיי הנצח 156
חיי העולם הבא 17 24 114 115 159 198 242 269 270 282 283
חיי התבוננות 276 277
חיי חברה תקינים 281
חיי מין 108
חיי מעשה 161 218 240 276 277 280 282 284 289
חיי מעשה מוסריים 289
חיי נישואין 116
חיי נצח 281
חיי עולם הבא 254 281
חיי עיון 218 226 270 278 283 284 289
חיי עיון והשכלה 260
חיי עיון ומעשה 279 289
חיי קהילה 144
'חייב אדם לברך על הרעה' 159

'חייב אדם להראות את עצמו' 84
חיים אנושיים 278
חיים מאושרים 263
חיים מוסריים 221 281
חיים מוסריים-חברתיים 254
חיים מטאפיזיים שלאחר המוות 281
חיים פיזיים בעולם הזה 281
חיים קהילתיים 205
חילול הקודש 62
חילול השם 69 223 262
'חילוניים' 211
חילוף חומרים 49
חימוד 218 219
חינוך 146 232 241 251 252 285 287
חינוך אליטיסטי-אינטלקטואלי 259
חינוך בגיל הרך 8
חינוך האדם 223 226 232 233
חינוך ההמון 147 264 265 287 288
חינוך החברה 18
חינוך היחיד 18 19
חינוך הציבור 251
חינוך והשכלה 240
חינוך להסתפקות בהכרחי 106
חינוך להרגלים טובים 107 188 190 191 192 197 198 199 201
חינוך להרגלים מרסנים 104
חינוך להשכלה 252
חינוך להשקפות נכונות 233
חינוך לחשיבה נכונה 232
חינוך לטהרת הנפש 30
חינוך למידות נאותות 8
חינוך למידות נעלות 213
חינוך לקיום המצוות 214
חינוך לשלמות מוסרית 240
חינוך לתקינות הדעות 25
חינוך מודרג 191
חינוך מוסרי 162 193 236
חינוך נכון 190
'חינוך', הרגל 105 189
חיקוי 126
חיקוי דרכי האל 45 66 79 209 216 224 249 276 282 286
חיקוי האל 264 265 278 281 282 284 288 289
'חכם', חכמים 25 26 27 28 29 35 37 69 79 147 192 196 197 215 219 237 252 253 254 256 257 261 262 262 263 264 265 268 268 269 269 275 286 288
חכם וגיבור 58
'חכם להרע' 257
חכם שלם 31
חכם תורני 24 26 27
'חכמה', אומנות 88
חכמה, חכמות 215 218 230 243 248 249 250 254 256 257 258 260 267 270 281
חכמה אלוהית 53 54 74 110 115 120 184 223
חכמה ומעשה 256 281
חכמה יתרה 270
חכמה מעשית 123
חכמי אומות העולם 16 33 198
חכמי ה'כלאם' 140 142 144-145 153 184
חכמי המוסר 83
חכמי הסנהדרין 69
חכמי העמים 230
חכמי הרופאים 104
חכמי התורה 25 30 32 252
חכמי התלמוד 193
חכמי יון 34 39 134

חכמי ישראל 34 39 128 133 134 143 144 219 257
חכמי לוניל 34
'חכמים היזהרו בדבריכם' 254
חכמים הראשונים 256
חכמת האל 233 248 277 286
חכמת הטבע 248
חכמת הרפואה 163
חכמת התורה 268 269 281
חכמת התכונה 133 134
חכמת חיים 236
חכמת שלמה 243
חלום, חלומות 130 141 165 166 167 168 169
'חלום - אחד מששים בנבואה' 165
חלום 'סולם יעקב' 280
'חלומות צודקים' 166 169
חלומות רעים 157
חלוקה פונקציונאלית של הנפש 41
חלוקת העם למוסריות 288
חלוקת העם למעמדות 288
חלוקת יומו של האדם 255
חלוקת כוחות הנפש 151
'חלושי המחשבה' 271 272 287
חלק אלוהי 243
חלק ההוגה 176 182
חלק הזן 51 54 58 161 182
חלק המדמה 161 162 166 182
חלק המרגיש 82 182 185 186 188 232
חלק המתעורר 175 182 183 185 186 188 198 199 232
חלק מחשבתי 234 235 238
חלק מלאכתי 234
חלק מעשי 286
חלק עיוני 286
חלקי הנפש 40 41 47 50 79 185 186 230 239
'חמירא סכנתא מאיסורא' 169
חמשת החושים 82 90 102 123 128
חמשת חלקי הנפש 13
חמשת כוחות הנפש 41 47 79
'חֲנוֹךְ לנער על פי דרכו' 189 267
חניכים 227
'חסד' 282
חסד אלוהי 278
'חסד, משפט וצדקה' 275 276 277 278 279 282 284 289
'חסיד', חסידים 79 101 115 121 122 137 187 196 197 198 213 220 261
'חסיד המעולה' 260
חסיד שוטה 195
חסידות 27 110 197 261 262 280
'חסידי אומות העולם' 198
חסידים הראשונים 65 66 73 79 89 115 261 263
חסרי הדעת 150
'חצי גורן עגולה' 84
'חצר הפנימית' 278
חקירה אינטלקטואלית 248
חקירה מדעית 286
חקירה עיונית 133 134 286
חקירה פילוסופית 215 269
חקירה שכלית 133
חקירה שכלית מופתית 269
חקירת האמת 286
חקר הנפש 13 20 37
חריגות מחוקי הטבע 138
חרפה 245 274
חשבון 148
חשבון גימטריות 34
חשבון תקופות ומזלות 32 34 149

חשיבה 49 132 133 152 230
חשיבה דמיונית 152
חשיבה מודרנית 42
'חשיבה נכספת' 166
חשיבה ראציונאלית 42
חשיבה שכלית 79 152
חשיפה לגירויים 217
חשיפה לגירויים שליליים 217 226
חשיפת האמת 254
חשק 177
חתימת ה'מורה' 275

ט

טאקטיקה חינוכית 211 215 251 283 287
טאקטיקה פסיכולוגית אלוהית 214
טבע 239 248 256 284 286 289
טבע אנושי 196 215 216
טבע האדם 214 216 221
טברסקי, י' 197
טהרה 76 107 151
טהרת הגוף 66
טהרת הנפש 30 65
'טוב' 272 273 274 285
'טוב' ו'רע' 153 154 155 158 164 176 218 230 235 272 273 274 288
טובה גדולה 282
טובה נצחית 157
טובות הנאה חומריות 249 286
'טובות מדומות' 157
טובת החברה 209
טומאה וטהרה 223
טומאת מת 73 78
טיהור המחשבות 150
טיהור המידות 121 258
טיול בגנים ובנייני פאר 87
טיפוח השכל 246
טיפוח חברה אידיאלית 250
טיפוח חינוכי-פסיכולוגי 226
טיפול אמוציונאלי 16
טיפול הוליסטי 46
טיפול התנהגותי 16
טיפול מונע 226
טיפול קוגניטיבי 16
טיפול ראציונאלי 16
טיפול רפואי הוליסטי 16
טיפול רפואי פיזיולוגי 157
טיפוסי מנהיגות 28
טיפש, טיפשים 149 253 286
טירוף 212
'טלסם', 'טלאסם', 'טלסמאת' 150
טעויות דמיוניות 150
טעויות חינוכיות 147
טעויות תיאולוגיות 147
טעות ה'כלאם' 142
טעות לוגית 45
טעם למצוות המילה 132
טעם למצוות שמיעת קול שופר 94
טעם לתקיעת שופר בראש השנה 77
טעמי המצוות 53 77 131 148 149 251
טעמי מאכלות אסורות 55 59 62 63 64
טעמי מצוות 'הקהל' 93
טעמי מצוות חגיגה 93
טעמי מצוות עלייה לרגל 93
טראומה נפשית 213
טראנסצנדנטיות 146 149

י

י"ג מידות האל 209 279 282
י"ג עיקרי האמונה 233 234 268 283 286 288

יאוש 158
יבוק 166
ידידים מהוגנים 263
יריים ורגליים 174
'ידיעה' 237 240 277 281 283
ידיעה אינטלקטואלית 275 278
ידיעה בכוח 229
ידיעה בפועל 229 230
ידיעה ומעשה 234
ידיעה טהורה 273 285
ידיעה שכלית עליונה 234
ידיעת בני אדם 47
ידיעת ה' היא התכלית הסופית 194
ידיעת האל 21 25 47 49 61 79 87 88 95
114 115 118 139 153 222 233 234
241 243 248 250 257 258 262 264
270 274 278 280 287 288
'ידיעת האמיתיות' 231
ידיעת האמת 9 14 160 247 250 267 276
288
ידיעת האסור והמותר 254 255
ידיעת הבורא 247 286
ידיעת ההיקש המופתי 247
ידיעת המצוות 270
ידיעת המתימטיקה 241
ידיעת הסברות האמיתיות 262
ידיעת התורה 256
ידיעת מציאות האל 237 241
'ידיעת צור העולם' 237
ידע 151
יהדות 73 91 143 145 217 234 240 273
277 288
יהודי, יהודים 269 270
יהודי תימן 92 94 98
יהורם בן אחאב 141
יהושע בן נון 211
יודע בכוח 229 246
יודע בפועל 229
יודעי האל 262
'יודעים' 263
יוון 150
יוונים 25
יוונית 49 91 150 243
יוסף הצדיק 119 140
יוצאי מצרים 216
יושר מידות 107
יחיד והמון 264
יחיד וחברה 18 19 24 260 263 288
יחיד וציבור 265
יחיד וקהילה 260
יחיד מושלם 19
'יחיד', 'יחידים' 12 19 37 76 77 86 118
260 261 263 277 251 254 259 261
261 262 263 264 264 265 266 283
287 288
יחידה אינטגראלית 288
יחידי סגולה 227 233 259
יחס האל לעולם 242
יחס 'השכל הנקנה' לגוף 242
יחסי אישות 108 115 213
יחסי גוף ונפש 238
יחסי גוף, נפש ושכל 239
יחסי מין 110
יחסי נשמה וגוף 243
יחסי שכל וגוף 242-243
יחסי שכנות עם הגויים 220
יחסים אינטימיים 108 110-111
יחסים בין המינים 8
ייאוש 287
ייחוד האל בעולם 233 279 280 282
יין מועיל לזקנים 72
ייעוד אינטלקטואלי 240 285

ייעוד אנושי 285
ייעוד נצחי 160
ייעודו של 'מורה הנבוכים' 214
ייעודו של 'משנה תורה' 214
'ייראה לי' 221
יישוב הדעת 103 236 237 255 256 257 282 287
יישוב הנפש 87
יישובו של עולם 249 250 270 282
יכולת אינדיבידואלית 270
יכולת האל 233
יכולת הקיבול 287
יכולת למידה 267
ילדות 244
ילדים 189 190 227 246 285
'ילידי הענק' 216
'ילמדו' 92
ים ההיולי 120
ים הודו 160
ימות המשיח 115 267 281 283
'ימי בכייה' 213
ימי הביניים 33 39 44 49 128 198 254
ימי חג ומועד 70
ימים נוראים 94
יסוד תורני 279
יסודות האמונה 215 267
יסודות הדת 252
יסודות לקיום המצוות 270
יסודות תיאולוגיים של היהדות 268 270 288
יסורין 146
'יסעי', מתנהל 231
יעד החינוך המוסרי 234
יעד החינוך לידיעת האמת 237
יעקב אבינו 140 166
'יעקלי' 230
יציאה למדברות 261
יציאה מן ה'כוח' אל ה'פועל' 50 229 239 246 285
יציאה מעבדות 215
יציאת מצרים 84 215
יציבות נפשית 212
יצירות אומנותיות 135
יצירתיות אנושית 133
'יצר', יצרים 49 173 174 175 176 177 207 232 273 285 288
יצר ההרס העצמי 211
יצר הכעס 223
יצר המין 217
יצר הנקמה 223 244
יצר הסקרנות 248
יצר הרכושנות 218
יצר הרע 108 156 180 206 207 221
יצר מניע 232
יצרים אנושיים 224
יצרים בלתי מרוסנים 217
יצרים טבעיים 221 226
יראה 92 248 249 279 286
'יראת העונש' 268 269 282
יראת שמים 30 92 248
'ירידת הצדיק' 280
ירמיהו הנביא 136 275
'יש' 155
'יש לו חלק לעולם הבא' 201 269
'יש לכל אדם מגרעות' 163
ישיבת הסנהדרין 84
'ישכיל המושכלות' 230
'ישמעו', יקבלו 92
'ישראל חכמים מחוכמים הם' 170
ישששכר 34

כ

כבוד 30 244
כבוד הבריות 210
כבוד חכמים 24 35
כבוד מדומה 203
כהן גדול 74 75 76
כהן-מלמד, רחמים 10
'כובש את יצרו' 187
כוונה בתפילה 69
כוונת הלב 65 93
'כוזרי', ס' 128 131
כוח גופני 141
כוח הדמיון 28 271
כוח ההבנה 246
כוח ההגיוני 135 140 166 167
כוח ההוגה 42 45 47 48 49 62 64 76 82 32
143 151 173 176 182 188 229 230
231 232 233 234 237 285 286
כוח ההוגה המעשי 176
כוח ההוגה העיוני 176
כוח ההרגל 189
כוח ההשערה 130 131 132 166
כוח ה'זוכר' 126 129
כוח הזן 44 47 49 51 52 55 59 67 79 81
125 161 182 188
כוח הטבע 189
כוח המבדיל את הלחיות 52
כוח המגדל 52
כוח המדבר 47 230
כוח המדמה 47 48 49 82 85 125 126 127
128 129 130 131 132 133 134 135
136 137 139 140 141 142 143 151
156 160 161 164 165 166 167 170
171 173 176 177 180 182 188 235
237 274
כוח המדמה נקרא 'מלאך' 129 180
כוח המוליד בדומה 52
כוח המושך 51
כוח המחזיק 51
כוח המחשבה 155
כוח המניע 48
כוח המעכל 51
כוח המרגיש 47 49 81 82-81 113 125 126
128 170 173 182 185 186 187 211
232 234 235
כוח המשער 129 131
כוח המתעורר 47 48 49 81 82 85 107 173
174 175 177 178 179 180 181 182
184 185 186 187 188 191 198 199
218 226 232 234 235
כוח הפולט את העודפים 51-52
כוח הצומח 49
כוח הראייה 91
כוח הרואה 253
כוח השומר 126
כוח השמיעה 91
כוח חיוני 46
כוח טבעי 46
כוח יצירה 133
כוח נפשי 46
כוח עיוני 130 243
כוח ראייה 271
כוח שכלי 242 246 271 287
כוחות הגוף 236 258
כוחות הנפש 13 40 47 48 51 52 129 137
151 162 174 175 180 181 182 188
198 210 222 226 229 231 232 235
239 241 242 243 246 270 271 285
287
כוחות השכל 236
כוכבים 147 149 248 277

כומרי אדום 74
כופר, כופרים 269 219
'כופר בעיקר' 269 220
כופרים בתורה 212 62
כושר הדימוי 134 127
כושר החישה 127
כושר החישוב 127
כושר החשיבה 237
כושר הראייה 136
כושר השמיעה 136
כושר מולד 287 285
כושר פוטנציאלי 285 229
כושר שכלי 286 285
כותבי קמיעות 151
'כחומר ביד היוצר' 152
'כי באלה חפצתי נאום ה'' 282 279
'כי ידעתיו למען אשר יצווה' 280
'כי יצר לב האדם רע מנעוריו' 156
'כי מלאה הארץ דעה את ה'' 284 283
כיבוד חכמים 288
כיליון 243
כיליון הגוף 285 229
כינויים סופרלאטיביים 261
'כל באי עולם' 271 270
כל המתדמה אפשרי 144 143 142
'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא' 269
'כל מה דעביד משמיא לטב' 159
כל מעשי האל טוב מוחלט 158
'כל פעולות האדם מסורות בידו' 199
'כלאם' 203 184 153 151 147 146 143 142 140
'כלי מלא בושה וכלימה' 277 248
כלי נגינה במקדש 95
כלי ניגון 95
כלים גופניים 244
כלל ישראל 283 269 214
כללי תלמוד 168
כמיהה לאלהים 277
כמרים 147 74
כניעה לתאוות 247
כסילים 252
'כסף משנה', פירוש 254 99 78
כעור ונאה 230
כעס 197 141 30
'כפי כוח שיש באדם' 286 250
כפייה 211 210 208 206
כפייה על הצדקה 207
כפירה 254 170 148
כפירה בכזב 288
כפירה בתורה 254
כרובים 129
כשדים 149
כשפים 148
'כשרי ישראל' 220
כשרים קוגניטיביים 174
כת ה'מדברים' 145 144
כתבי יד של המשנה 86
כתבי יד תימן 84
כתבים הלכתיים 288
כתבים רפואיים 104 72 68 28 13
כתיבה אוטומאטית 167
כתיבה אסוציאטיבית 167

ל

'לא יש' 155
להט 179
להט לידיעת האל 287
להיטות לתאוות 64
להיטות לתאוות המשגל 104
להיטות לתענוגות סקסואליים 107
'להישמע' 91

לוגוס אימאננטי 45
לוגיקה 247 286
'לוחש על המכה' 62
לוי 270
לוניל 34
לֵחַיּוֹת 51
לחימה בפשע 245
לחשים וקמיעות 212
'לי זה לא יקרה!' 162
'לידע שיש שם מצוי ראשון' 234
לייבוביץ, ישעיהו 182 183 192 241
לייבוביץ, נחמה 63
'ליל הסדר' 84 85
לימוד, לימודים 155 241 285
לימוד אינטנסיבי 246
לימוד בדרך המחשה ויזואלית 84
לימוד בני אדם 281
לימוד ההלכה 283
לימוד 'הוויות דאביי ורבא' 256
לימוד החכמה 281
לימוד המדעים 241 250 251 255 256 286
לימוד 'המדעים ההכשרתיים' 247 258
לימוד המדעים העיוניים 233
לימוד המטאפיזיקה 247
לימוד המצוות וקיומן 281-282
לימוד והכשרה אינטנסיביים 286
לימוד ויזואלי 93
לימוד חכמה 250
לימוד מדע האלוהות 251 258
לימוד מדעי הטבע 247
לימוד מדעים 31 32 257
לימוד מודרג 286
לימוד מטאפיזיקה 252
לימוד פילוסופיה 31 32
לימוד תורה 191 250 256
לימוד תורה לנשים 114
לימוד תורת ההיגיון 256
לימודי הטבע 256 277
לימודים מכשירים 267
לימודים רוחניים 250
ליקוי, ליקויים 271
'ליקוי הרכבה' 287
ליקוי מוסרי 202
ליקוי נפשי אורגאני 212
'לכל המצוות יש מגמות חינוכיות 226
למי יועד 'מורה הנבוכים'? 259
למידות 252
'למען ישמעו' 93
'לעולם ישלש אדם שנותיו' 255
'לפנים משורת הדין' 118 197 262 263
לשון בני אדם 287
לשון המשנה 265
לשון הרע 94 274
לשון מושאלת 83 155 189
לשון ערבי 148
'לשמוע' 91
'לתקן הדעות וליישר המעשים' 220 222

מ

מאבק יעקב עם המלאך 166
'מאדה', חומר 199
'מאורעות' 183
מאורעות הזמן 159
מאיסה 174
מאכלות אסורות 55 59 62 65
מאכלים רעים 252
'מאלנכוליאת', מיני 'רוח רעה' 213
'מאמר תחיית המתים' 13 231 251 257 266
מאקרוקוסמוס 45
מבוכה 285

'מבינים' 202
מבנה הנפש 13 39 40 44 238
מגבלות האדם 250
מגבלות ההשגה השכלית 253
מגבלות החושים 252 286
מגבלות השכל האנושי 249 250 252 253 286
מגבלות טבעיות 246 272 287
מגבלות פיזיולוגיות מולדות 246
מגבלות פיזיות 248 286
מגבלות רוחניות 248 286
מגונה, רצוי ואהוב 121
'מגיד משנה' 86
מגידי עתידות 149
מגמה אוניברסאלית 271
מגמה אנטי-שובניסטית 271
מגמות חינוכיות 12 85 222
מגמות חינוכיות-מוסריות 272
מגמות פסיכולוגיות-חינוכיות 223
מגמת התורה במצוות 220 222
מגמתה החינוכית של התורה 233
מגמתו החינוכית של הרמב"ם 288
מגמתם החינוכית של הנביאים 233
מגרעות 164 220 246 253
מגרעות הנפש 56
מגרעות מידותיות 137 180 185 186 187 190 257
מגרעת הגיונית 180
מגרעת טבעית 253
'מדברים' 142 144
מדיום להכרת האל 288
מדינאי, מדינאים 26-27 28 277
מדע, מדעים 26 31 34 37 230 236 237 241 247 250 251 252 253 255 256 257 258 259 268 271 277 279 280 286
'מדע', לימוד 247
מדע, 'עלם' 155
מדע ההנדסה 271
מדע הלימודים 34
'מדע ומעשה' 280
מדע טבעי 34
מדע עיוני 230
מדע רפואה 271
מדעי האלוהות 32 34 241 247 250 251 252 255 256 257 258 264 271 286 287
מדעי הטבע 247 255
מדעי המדינה 236
מדעים אמיתיים 259
מדעים הכשרתיים 32 250 286
מדעים עיוניים 233
מדענים 248
מדרגה אנושית עליונה 244 283
מדרגה רוחנית עליונה 280
מדרגות השלמות 255
מדרגת בעלי החיים 246
מדרגת ה'אהבה' 249
מדרגת ה'יראה' 249
מדרגת המלאכים 136
מדרגת הנבואה 15
'מדרש הגדול', סי' 271
מדרש פרקי דרבי אליעזר 179
מדרשים 150 215
מהות האדם 17 42 44 50
מהות הגוף 42
מהות החומר 44
מהות הנבואה 166
מהות הנפש 13 42 44 238
מהות השכל 230
'מהני', חלק מלאכתי 234
מודל חינוכי 264

מודל לחיקוי 262
מודל מופתי למנהיגות חינוכית 289
מוות 243
מוות רוחני 156
מולד הלבנה 267
מולדות בני אדם 150
מונותיאיזם 12
מונחי ראייה 84
מונטנר, זיסמן 16
'מונעים חיצוניים' 281
מוסיקה 95 96 97
מוסלמים 143 144
מוסר 272 275 276 277 289
מוסר אלוהי 275
מוסר אסקטי 197 198 227
מוסר יחסי 272 273 288
מוסר מוחלט 272 273 274 275 279 288
מוסר מעשי 281
מוסר מתון 197 198
מוסר נעלה 283
מוסר פרישותי 103 118 119 121
מוסר שכלי 272
מוסריות 276 277 279
מוסריות האל 276
מוסריות ה'המון' 277
מוסריות הפילוסוף 277
מוסריות יחסית 275
מוסריות נעלה 289
מופת = נס 145
מופת אישי 263
מופת חינוכי 237
מופת חינוכי ומוסרי 261
מופת למנהיגות חינוכית 284
מופת מוסרי 237
מוצאי שנת שמיטה 92
מוצר כוזב 142 152
מוֹר, מוּשָׁק 99
מורא שמים 24
מורה רוחני 267
מורים 267
'מושב לצים' 220
מושגים נצחיים 251
'מושכל', 'מושכלות' 68 71 120 152 153
230 232 233 238 247 258 270 273
274 275 288
מושכל ראשון 120 216 239
מוּשָׁק, מור 99
'מותר האדם מן הבהמה אין' 231
מזג האדם 136
'מזג המולדות' 287
מזוזה 85
מזלות 150
מזלזלים ב'משנה תורה' 203 204
מחויב המציאות 142
מחויבי מיתה 208
מחויבי מלקות 208
מחוקקים 215
מחזור הדם 161
מחיית עבודה זרה 214
'מחיר ביד כסיל' 267
מחלוקות 275
מחלות 246
מחלות הגוף 22
מחלות הנפש 21 22 29 30 37 163
מחלת לב 46
מחלת איידס 71
מחלת אסטמה 46
מחלת 'המרה השחורה' 263
מחלת כת ה'מדברים' 144
מחלת נפש 212
מחלת סרטן 46
מחלת קצרת 46

מחנך, מחנכים 105 164 196 216 227 246
250 252 253 270 286
מחנך אידיאלי 216 217 227
מחקר מדעי 248
מחשבה 48 175 179 231 232 235 236 241
245 253 285 287
מחשבה נפסדת 232 285
מחשבה עליונה 276
מחשבה שכלית 160
מחשבות דמיוניות 148
מחשבת אמת 232
מטאבוליזם 49
מטאפיזיקה 40 42 114 153 155 237 247
252 253 254 255 256 257 264 267
270 286
מטוס 141
מטרה נכספת 289
'מטרה ראשונה' 215
מטרות התורה 120
מטרות שליליות 257
'מי יתנני במדבר' 261
מידה, מידות 30 181 187 230 238 256
278 286
מידה בינונית 193
מידות גרועות 191
מידות האדם 238
מידות הנפש 185
מידות טובות 185 187 190 197 199 211
257 258
מידות מגונות 199 202 206 218 223 253
מידות מוסריות 186 224 256
מידות נעלות 191 213 214 233 275 282
מידות רעות 185 187 202 204
מידות שהתורה נדרשת בהן 255
מידות של רחמים 209
מידותיו של הקב"ה 225
מידת הגאווה 86
מידת הוותרנות 203
מידת הנטירה 202 203
מידת הנקימה 202 203
מידת הקמצנות 207
מידת חסידות 110 224
מיושב בדעתו 58
מיזוג הארמוני 280
מייסדי חוקים 127 166
מייסי, ג' 18
מילים נרדפות 184
מילים שאולות 150
מין האדם 155
מינהל חברתי תקין 207
מינות 148
מיני נזקים 285
מינים 211
מיעוט התשמיש 120
מיצגים חזותיים 85
מיקרוקוסמוס 45
מישוש 49
מיתה 243
מיתה בידי שמיים 69
מכשולים אובייקטיבים 246
מכשפים 149
מלאך, מלאכים 119 129 136 139 165
180 221 248 255 280
'מלאך המוות' 156
מלאכה, מלאכות 230 231 234 235 240
255
מלאכה מעשית 235
מלאכי אלהים 281
מלאכי שמיים 280
מלאכים, אנשים 280
מלאכת ההוכחה 34
מלאכת הנגרות 234 235

מלאכת הספנות 234
מלאכת הרפואה 54 62 234
מלאכת חובלות 235
מלאכת עבודת האדמה 234
מלחמות 215
מלך, מלכים 26 92 96 104
מלכות 268 283
מלכי ישראל 26 69
מלמד, אורי 10 85 94 271
מלקות 208
'מנגלים' 70
מנדלסון, משה 198 234
'מנהג אבותיהם בידיהם' 147
מנהג העולם 160
מנהג חסידים הראשונים 263
מנהג כריכת המצות בצרור 85
מנהגי ערב תשעה באב 263
מנהגים מיסטיים 150
מנהגים רעים 261
מנהיג, מנהיגים 209 216 236 237 250 263 267
מנהיג ומחנך מסור 288
מנהיג מדיני 27 279
מנהיגות 210
מנהיגות חברתית-מדינית 284 289
מנהיגות חינוכית 284 289
מנהיגות רוחנית 28 29 31 32 35 37
מנהיגי מדינות 127 130 166 272
מנהיגים רוחניים 267
מנחשים 127 130 166
מנחשים וחוברים 62
מנטק, היגיון 49 230
מניין פרקי ה'מורה' 156
'מניע' 175
'מניע בלתי מונע' 180
'מניע ראשון' 226
מניעים אגוצנטריים 158
מניעים 'לא טהורים' 287
מניעים נפשיים 210 211
מניעים תת-הכרתיים 168
מניעת הפשע 245
מניעת מחלות 46
מסורת 238
מסורת יהודית 21 56 67 71 248
מסחר 250
מסיבות שכרות 67 68
מסירות נפש 210
מסכים, מחיצות בינינו לבין האל 137
מספרים בלתי זוגיים 237
מספרים זוגיים 237
מסרב לתת גט לאשתו 205
מסרים חזותיים 86
מסרים חינוכיים 156 288
מעגל הלומדים 286
מעולים 259
מעוננים 149
'מעכבים' 183
מעלות 164
מעלות הגיוניות 137 164 197 238 257
מעלות מידותיות 137 164 185 186 187 190 197 236 238
מעלת אברהם אבינו 268
מעלת האדם 282 284
מעלת החכמים 269
מעלת הנבואה 15
מעלת הנביאים 269
מעמד הר סיני 92 93
מעצורים 246
מעצורים סובייקטיביים 246
מעצורים פנימיים 246
'מעקולאת', מושכלות 230
מערכות הסיכול הביטחוני 245
מערכות חינוכיות 285
מערכת החיסון 46

מערכת העיכול 136 161 174
מערכת העצבים 68 70
מערכת התחושות 81
מערכת חיסונית 68
מערכת תפיסתית 123
מעשה, מעשים 187 192 196 238 240 256
277 278 279 280 281 284 285 286
287 288 289
'מעשה בראשית' 32 184 255 257 269
מעשה וידיעה 234
מעשה מוחשי 287
'מעשה מרכבה' 254 255 257 269
מעשה עבירה 218
מעשי האדם 238
מעשי האל 247 269
מעשי הבריאה 248
מעשי כשפים 149
מעשים טובים 190 192 193 198 202 207
218
מעשים רעים 190 223 281 282
מעשים רעים 253
'מעתזלה' 144
'מעתקד', בעל דעה 238
'מפורסמות' 68 71 153 154 155 180 235
273 274 275 288
'מפי השמועה אמרו' 91
'מפני דרכי שלום' 207
'מפסידים' 257
'מפעיל שאינו נפעל' 184
מצבי הנפש 212 214
מצבי רוח 152
מצווה, מצוות 234 267
'מצווה מן המובחר' 222
מצוות אינן אלא רפאות הנפשות 62
מצוות אכילת קרבן פסח 82
מצוות אמונה 233 286
מצוות ברית מילה 132
מצוות הברכה על ריח טוב 100
מצוות הידבקות בחכמים 262
מצוות העלייה לרגל 92
מצוות הצדקה 207
מצוות 'הקהל' 92 93
מצוות הקורבנות 214
מצוות התוכחה 211
מצוות התורה 147 208 221 222 249 254
257 269
מצוות חגיגה 93
מצוות חמורות 217 270
מצוות כתיבת ס"ת למלך 209
מצוות 'לא תקלל חרש' 223
מצוות 'לאהבה את ה'' 233
מצוות מזוזה 85 221
מצוות מידותיות 30 31
מצוות מעשיות 30 147 186 233 234
מצוות 'עונה' 108 109 110
מצוות עלייה לרגל 93
מצוות עשה 208 234 248
מצוות פולחניות 214
מצוות פרייה ורבייה 109 112-113 116
מצוות ציצית 85 221
מצוות קידוש החודש 82
מצוות קלות 217 270
מצוות ראייה 87
מצוות שילוח הקן 131
מצוות שמחת בית השאובה 86
מצוות שמיעת קול שופר 82 93 94
מצוות תמורה 221
מצוות תפילין 221
מציאות 151 157 158 160 164 165 166
168 171 173 232 239 241 244 245
247 253 255 267 271 274 278 280
281 282 283 286 287 289

מציאות אובייקטיבית 130 274
מציאות אמיתית 144
מציאות אנושית 214
מציאות דמיונית 144
מציאות האדם 164
מציאות האל 233 241 242 249 255
'מציאות ההכנה' 239 245 246 247 286
מציאות החומר 158
מציאות היקום 242
מציאות 'השכל בפועל' 247 286
מציאות חברתית יהודית 168
מציאות טבעית 145
מציאות מופשטת 267
מציאות משתנה 286
מציאות קוסמית 282 289
מצפון האדם 169
מצרים 89 214 215 216
'מקובלות' 235 275
'מקור חיים', ס' 33 39
מקורות ההכרה 174 183 229 285
מקורות מקראיים 165 241 243
מקורות תלמודיים 16 85 87 205 210 212 220 221 224
'מקצועות הכשרתיים' 247 256
מקרא 16 215 257 267 272
'מקרה' 145 174
'מראות אלהים' 139
'מרה שחורה' 87 95 263
מרי ומשמעת 185 186 187 188 232
מרקם חברתי קהילתי 202
משה רבנו 23 24 28 40 119 135 136 141 146 147 154 198 210 249 262 263 277 278 279 280 282 284 289
משולש בן ארבע צלעות 144
משחק בקוביה 250
משחקי ילדות 244
משטר חברתי תקין 208
משיגי האמת 270 282
'משיה', רצון אלוהי 174 184
משיח 267 281 283
משיחיות 213
משיכה 177
משיכה לתאוות 246-247
'משיכת הכובדים' 241
משכילים 12 198
משל, משלים 267
משל הארמון 278 279
משל הגרזן וכושר הביקוע 43 44
משל המלך בחוצות העיר 142
משל המלך המשחק בכדור 244 268
משל המקומות החשוכים 45
משל הנער היונק 286
משל הנער והמחנך 191
משל הנער ותזונתו 252
משל השעווה וצורת החותם 43 125
משל פעימות הלב ומחזור הדם 280
משמעת לאל 64
משמעת עצמית 210
משנה 265 267
משנתו החינוכית של הרמב"ם 14 161 189-190 201 224 226 230 261 265
משנתו הפילוסופית-חינוכית של הרמב"ם 275
משנתו הפילוסופית-יהודית של הרמב"ם 234 286
משנתו הפסיכולוגית-חינוכית של הרמב"ם 276
משנתו של הרמב"ם 287
משקאות אלכוהוליים 70
משתה פורים 71
מתגיירים 270
מתודות חינוכיות 266

מתודיקה חינוכית 216
'מתוך שלא לשמה בא לשמה' 267 287
מתימאטיקה 237 241 247 286
'מתכלמין' 142 143 144
מתמכרים לסמים 144 171
מתן 'הזדמנות שנייה' 211
מתן צדקה 207
מתן תורה 136 215 256
מתפלספים 47

J

'נאה דורש ונאה מקיים' 203 284 289
נאה ומגונה 153 230
נבואה 15 18 27 28 119 132 133 135 136
137 138 140 141 165 166 167 168
198 271
נבואה היא תופעה ניסית 138
נבואה קיימת בישראל בלבד 136-137
נבואת משה רבנו 135 136
נבונים 273
נבות היזרעאלי 219
נביא, נביאים 23 28 29 34 65 75 77 84
95 97 114 115 118 119 121 130 133
134 135 136 137 139 140 141 167
214 215 233 244 259 269 277 278
279 280 281 284 289
נביאי שקר 149 167
נביאים אמיתיים 130
נבכי הנפש האנושית 161
נגינות הלוויים 95 97
נגרות 230
נדיבות 222
'נובלות נבואה - חלום' 165
נוצרים 143
נוריאל, אברהם 184
נורמות התנהגות חברתיות 273 288
'נושא הקבלה' 24
נושאי התורה 24
נזיר נקרא 'חוטא' 74
נזיר נקרא 'קדוש' 74 75 76
נזירות 76 77 78
נזירות יהודית 73 74 75
נזירות סגפנית 74
נזירות רשעים 77
נזירים נוצרים 73 74
נזקים חינוכיים 252 286
נזקים לחברה 144
נזקים ליחיד 144
נזקים רוחניים 153
'נזר', כתר 76
נחלת נבות היזרעאלי 219
'נחמד' 274
נחש 179 180
נטיות טבעיות 195 197
נטיות נפשיות 154
נטייה אל הידיעה השכלית 154
נטייה לדרך טובה 155
נטייה לדרך רעה 155
נטירה 202 203 218 223
'נטירי', שכל עיוני 234
נידוי 217
נידוי בחלום 168
נידוי חברתי 168
נידוי משמיים 169
ניהול החברה 276
ניהול חיים מוסריים 221
נימוקים מיידיים 240
נימוקים פסיכולוגיים-חינוכיים 201 202
204 205 206 208 211
נימוקים ראציונאליים 207
נימוקים תורניים 201

נימוקים תכליתיים 240
ניסוח אמנותי 288
ניסוח מקורי של הרמב"ם 271
ניסיון 236
ניסים 138 149
נישואי קראים 211
נישואין 90 108
ניתוח פסיכולוגי 158
ניתוח פסיכו-פילוסופי 157
ניתוח ראציונאלי 159
ניתוק מחיי המעשה 289
'נכנס בשלום ויצא בשלום' 253
'נמנעות' 153
נמנעי המציאות 141 142 143-144 145 153
'נמשל כבהמות נדמו' 101 138 155
נס, נסים 145 215
נס = מופת 145
נס הוא חריגה מן הטבע 215
נס מתן תורה 215
נס קריעת הים 215
נסיכים מוסלמים 72
'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' 239
נפש 41 42 129 237 238 239 243 253 255 285
נפש אנושית 44 45 47 68 161
נפש בעלי החיים 45 47
נפש האדם 12 20 21 31 37 39 44 45 87 138 169 218 239 267
נפש האדם אחת היא 45 168 181 188
נפש הארמונית 187
נפש הבהמה 44
נפש הגיונית 207
נפש ההוגה 41 242
נפש הטבעית 44
נפש היא החומר 43
נפש היא הצורה 50
נפש היא 'חומר' לשכל 239
נפש היא 'צורה' לגוף 238 239
נפש הנפשית 41
נפש וחומר 118
נפש חיונית 41
נפש חמורית 45
נפש ישרה 240
נפש סוסית 44
נפש צמחית 41
נצחי 280
נצחיות 240 242 244 286
נצחיות 'השכל הנקנה' 242 278
נצחיות הנפש 240
נצרות 143 195
נקימה 202 203
נקימה ונטירה 204
'נקיצה', מגרעת 189
נקמה 223 244
נשיאת כפיים 69 88
נשים וקטנים 266-267 269 270 288
נשים פטורות מתלמוד תורה 92
נשמה, נשמות 243 246 246
נתינת צדקה 222

ס

סבלנות 210
סברות אמיתיות 262
סגולות טובות 193 202 205
סגנון כתיבה פילוסופי-אזוטרי 266
סגפנות 46 50 73 74 75 79 103 118 120 197
סגפנות מינית 120
סדר אידיאלי בעולם 215
סדר חברתי 27 30
סדר יומו הציבורי של הרמב"ם 287

סדר לימוד המדעים 241
סדר נזיקין 23
סדרי החברה 205 209 245 276 285
סובייקטיבות 158
סוד, סודות 287
'סוד ה' ליראיו' 266
סולם חברתי 224
'סולם יעקב' 280 281
'סולם מוצב ארצה' 284
סופיזם 143 203
סוּפִים (פרושים מוסלמים) 73
סוקראטס 22 42 191 192 254
סורית, שפה 150
סטיות התנהגותיות 163
סטיות חברתיות 23
סטיות מוסריות 23
סטיות פיזיולוגיות 23
סטיות רוחניות 23
סטריקובסקי, אריה 10 109 111 211
'סיבה ראשונה' 184
סידור מנהג תימן 94
סיחון 201
סיכול בטחוני 245
סיכון חיים 288
סילוף האמונה 147 148 150
סילופים מדעיים 148
סילופים תיאולוגיים 148
סימפאתיה 176 181
סימפטומים של מחלת נפש 212
סינדיקאט הפשע והטרור 245 285
סיפוק הדחף המיני 108
סיפוק התשוקות 173
סיפוק צרכים חיוניים 255
סיפור אדם הראשון 156
סיפור גן עדן 153 155 179
סיפורים משמחים 95
סכלות 268 271
'סכלים' 154 257 259
סמאל 179 180
סמים 207
סמכות החוקה 282
סנה בוער 249
סנהדרין 69 84 148
סנקציות חברתיות 269
סעודות של שמחה 71
סְעָדְיָה 280
ספינה רצה באוויר 127
ספירו, משה 167
ספירות רוחניות 157
'ספר ההתחלות' 230 235
'ספר החינוך' 251
ספר המדע 11 250 257 269 283
ספר המידות לאריסטו 103 263
ספר המצוות 13 262
ספר טהרה 65
ספר קדושה 59
ספר תהילים 248
ספרד 211
ספרדים 279
ספרות חז"ל 85
ספרות רפואית 157
ספרי הנבואה 128
ספרי הרפואה של הרמב"ם 46
ספרי התשבורת 241
'ספרי' לדברים, מדרש 282
ספרי עבודה זרה 148 219
ספרי תקופות וגימטריות 134
ספרי תשבורת 241
סקסואליות 274
סקרנות 248 253
סקרנות אנושית טבעית 253 284 286 289

סרבני גט 206
סתירה ליסודות תורניים 279
סתירות לדעת תורה 279
סתירות פנימיות במשנת הרמב"ם 12
סתרי עריות 116 117
'סתרי תורה' 77

ע

עבד כנעני 224
עבד, עבדים 224
עבדות 224
עבדות במצרים בימי הביניים 85
עבדות בתקופת הרמב"ם 85
'עבדי תאוות העולם' 76
עבודה אינטלקטואלית 260
עבודה זרה 100 147 148 149 150 151 170
213 214 219 220 257
עבודה מאהבה 86 114 249 268 269 270
286 287
עבודה מיראה 114 269 270
עבודה שכלית 260 277
עבודת אלילים 148
עבודת האל 61 70 76 79 114 157 162 194
214 233 247 248 268 269 280
עבודת האל בשמחה 281
עבודת המקדש 69
עבודת הקורבנות 214
עבודת כוכבים ומזלות 149
עבירה, עבירות 269
'עבירה גוררת עבירה' 219
עבירות שבידי אדם 169
עבירות מעשיות 233
עבירות שיש בהן מחשבה 233
עבירות שיש בהן מעשה 233 286
עבריינים 144 171 209 211
עברית, שפה 26 49 91 96
'עד שיאמר: רוצה אני' 205 207
'עדלי, קו האיזון' 207
עובד מאהבה 249 267 268 269 286
עובד מיראה 249 269
עובדי עבודה זרה 147 148 150
'עול מלכות שמים' 162
'עולים ויורדים בו' 280 281
עולם גופני 244
עולם דמיוני 144
עולם האידיאות 42
עולם הבא 24 35 65 159 201 242 251 254
262 269 270 277 281 282 283
עולם ההלכה וההנהגה 277
עולם הזה 65 269 270 281 282
עולם הפשע 245
עולם חושני 42
'עולם כמנהגו נוהג' 215 283
'עולם קטן' 231 285
עולם קרימינולוגי 245
עולם רוחני 245
עונג שאינו גופני 244
'עונג שבת' 169
עונש אדם הראשון 273 274
עוצמה אלוהית 286
עזרא הסופר 108
עידוד ה'המון' 287
עידוד הנער המתלמד 251
עידוד להתנהגות טובה 251 287
עידון היצרים בגיל צעיר 105
עידון הנפש 95
עיון 153 238
עיון אמיתי 256
עיון ומעשה 289
עיון פילוסופי 248
עיון ראשון 268

עיון רוחני 288
עיון שכלי 143 144
עיכול 51 72 182
עין תחת עין 75
עיסוק אינטלקטואלי 256
עיסוק בהנהגת בני אדם 289
עיסוק ב'מושכלות' 270
עיסוק במטאפיזיקה 286
עיסוק במלאכה 255
עיסוק בפוליטיקה 273
עיסוק בתורה 255
עיסוק בתורה ובמצוות 283
עיצוב אישיות 246 288
עיצוב אישיות האדם 211
עיצוב השכל 286
עיקרון הבחירה החופשית 199 200 215
עיקרי האמונה 234 270
עיקרי המטאפיזיקה 270
עיקרי התורה 148
עיקשים 203
עכן 211
'על דרך ההודעה' 252
'על דרך הלמידות' 252
'על דרך הריפוי' 73 75 261
'על דרך חידה ומשל' 266 282
'על פי הדעה תהיה האהבה' 250
'עלום', מדעים 230
עליונות ההשגה העיונית 282
עלייה לפני ירידה 281
'עלם', מדע 155
'עם הקודש' 261
עם יהודי 270
עם ישראל 136 150
עמדה אפלטונית 276 289
עמדה אריסטוטלית 276 289
עמדת הרמב"ם ביחס ל'המון' 260
'עמי הארץ' 69 86 261 262 268 269 270
'עמלי', שכל מעשי 234
ענבר 99
ענווה 210 248 286 287
ענוותנותו של הרמב"ם 138
עני, עניים 207
'עניו מכל האדם' 263
עניי הגויים 207
עניי ישראל 207
ענייני אמונה 257
'עניינים אלוהיים' 240 266
עניינים זמניים וחולפים 260
עניינים טבעיים 256
עניינים רוחניים 218
ענישה 210
'עֲנֵנוּ', תפילת תענית 169
ענפי המדע 247
ענפי המדע ההכשרתיים 286
עץ הדעת 64 154
עצים 237 239 264
עצלות טבעית 246
'עקב' 180
'עקל', דעה 230
'עקלי' 49
עקשנות 204 206
ערב תשעה באב 263
ערבוב בין דמיון למציאות 151
ערבית, שפה 25 96 148 150
'ערוגת הבושם', ס' 33
עריות 94
עריצות 209
ערכים חינוכיים-מוסריים 257
ערכים יחסיים 274
ערכים מוסריים 123 227 257
ערנות האדם 166
'עשו סייג לתורה' 197

עשייה טובה 218
עשיית הטוב 163 232 241 285
עשיית המצוות 281
עשיית הרע 232 285
עשיית טוב ורע 155
עשיית צרכים 275
עשיית צרכים בפרהסיא 274

פ

פאנטאזיות 125 126 132 166 170
פאנטאזיות דמיוניות 153
פאנטזיות מיניות 112 115
פאקירים הודים 73
פגימת שכל וגוף 274 275
פגיעה בבריאות הגוף 226
פגיעה בזולת 202 205 218 223
פגיעה מוראלית 204
פגם מוסרי 274
פוטנציאל האינטליגנציה 245
פוטנציאל שכלי 230 245 246 271 285
פוטנציה 246
פולחן עבודה זרה 213
פוליטיקה 273
פוליתיאיזם 149
פורקן מוסרי 70
פושעים 245
פזרנות 194 195 196 201
פחד היציאה למלחמה 204 205
פחדנות 194
פחותי העם 158 159
פטירת אחיו של הרמב"ם 160
פיזיולוגיה 136
פיזיקה 15 40 241 247 253 255-256 257
286 267
פיזיקה ארצית 257
פיזיקה שמיימית 257
פיל בגודל פשפש 142
פילון 45
פילוסוף, פילוסופים 17 21 26 33 40 41
118 121 128 133 135 163 164 194
211 214 231 233 236 250 254 259
260 269 276 277 278 279 280
פילוסוף אפלטוני 284 289
פילוסוף אריסטוטלי 289
פילוסוף דתי 277 278
פילוסוף מושלם 276 289
פילוסופיה 17 34
פילוסופיה 252 255 277
פילוסופיה יהודית 145 146
פילוסופיה יוונית 25 150 199 215
פינס, שלמה 276 277 278 281 282
פיסיולוגיה 42
'פיקוח נפש' 169 212
פירוש אבן עזרא לתורה 70 76 83 102
פירוש אבן רושד לאריסטו 33
פירוש אברבנאל לתורה 63
פירוש אליסכנדר לאריסטו 33
פירוש ה'כסף משנה' 108
פירוש 'לחם משנה' 93 105
פירוש 'מעשה רוקח' 93 271
פירוש נחמה לייבוביץ לתורה 63
פירוש ספורנו לתורה 63
פירוש רבנו חננאל 254
פירוש רד"ז 271
פירוש רלב"ג לתורה 83
פירוש רמב"ן לתורה 63
פירוש רש"י 254
פירוש רשב"ם לתורה 63
פירוש שד"ל לתורה 64
פירוש תמיסטיוס לאריסטו 33
פיתאגורס 33
פיתוח הפוטנציאל השכלי 285

פיתוח השכל 246
'פכרה', מחשבה 245
'פכרי', חלק מחשבתי 234
פסגה קונטמפלאטיבית 280
פסגה רוחנית 279 289
פסגת ההישגים האינטלקטואליים 279
פסגת ההשגה והידיעה 270 283
פסגת הייעוד האנושי 229 285
פסגת העיסוק האינטלקטואלי 256
פסגת השלמות האנושית 269 270 274 284
פסגת מעלת האדם 284
פסגת שלמותו של האדם 135
פסיכולוגיה 42 136 165 213
פסיכולוגיה אנושית 29 37
פסיכולוגיה המונית 27
פסיכולוגיה חינוכית 51 79 173 188 286
פסיכולוגיה חינוכית של הרמב"ם 238
פסיכולוגיה מודרנית 17 23 167
פסיכוסומאטיה 166
פסיכופיזיולוגיה 16
פסיכותראפיה 16
פסיכיאטר מודרני 23
פעולות 230
פעולות אומנותיות 235
פעולות מוסריות 276
'פעולות מעורבות' 206
פעולות מעשיות 214
פעולות נפשיות 152
פעולת בריחה 175
פעולת דרישה 175
פעולת הדמיון 152
פעולת הכוח המדמה 127
פעולת השכל 152
פעולת כוח ההשערה 131
פעילות אינטלקטואלית 129 257
פעילות הנהגתית 280
פעילות חינוכית-מוסרית 281
פעילות מוסרית 276
פעילות שכלית 233
פעימות הלב 161
'פצול אלמדני', ס' 13 20 21 22 26 47 51 230 234 235 237
'פצ'ילה', מעלה 189
'פרדס' 114 253 254 255 256
'פרדס בכלל התלמוד' 255
פרויד 166
'פרושים' 261
פרושים מוסלמים 73
פרט וכלל 151 152 225
פריד, יוחנן 10
פריצות 103
פריצות חברתית 116
פריצות מוסרית 112
פריקלס 273
פריקת מתח ריגושי 157
פרישה מן העוונות 30
פרישות 56 66 73 76 79 89 90 103 107 119 120 121 122 196 197 198 261
פרישות מוסרית 118
פרישות מחיי נישואין 73
פרישות מן החטא 58
פרישות מן היין 75
פרישות מן העריות 111
פרישות מנשים 90 119
פרישות משתיית יין 73 74
פרנסה 255
פרסיים 166
פרעה 201
'פרק חלקי' 268
'פרקי אבות' 91
'פרקי משה', ס' 22

פרשנות אליגורית 179
פרשנות לחלום 'סולם יעקב' 280
פרשני ה'מורה' 180
פרשני מקרא 76
פשפש בגודל פיל 142
פתיחה ל'מורה הנבוכים' 115 259
פתיחות פלורליסטית 34

צ

'צאבה' 25 149 150
'צבאות השם' 261
צדוק ובייתוס 254
צדיק, צדיקים 199 200 220
צדיקים גמורים 251 270
'צדיקים', מאוזנים 76
צדק חברתי 207
צדקה 207 251
'צורה' 42 43 44 50 161 164 190 199 207 218 229 230 238 239 242 243 245 285
צורה אנושית 57 240
צורות טבעיות 239
'צורות נפרדות' 230 248 277
צורת האדם 242
צורת הגוף 285
צורת החותם 125
צורת הישיבה בכיתה 84
'צורת הנפש' 243 278 285
'צורת העולם' 242
ציווי התורה 273
ציווי על יראת האל 249
ציור ה'מושכלות' 54 162
ציור מחשבתי 232
ציורים בספרי הרמב"ם 85
צינור הוושט 51
ציפורים 141
ציצית 85
צלאח אלדין 28 159
'צלם אלהים' 45 50 57 230 231 240 285
צמחים 40 41 47 51
צמיחה 51
צמצום הצרכים הקיומיים 287
'צנאיע', אומנויות 230
'צנאעה', מלאכה 235
צניעות 90 237
צעירים 286 287
צער בני אדם 131
צער בעלי חיים 131
צפון אפריקה 35
צפונות העתיד 158
'צרות מדומות' 157
צרכים ביולוגיים 118 119
צרכים גופניים 120
צרכים קיומיים 260 270 287

ק

קאטגוריות על-טבעיות 165
'קארי', חומר דביק שחור 174
קביעת מולד הלבנה 267
קבלה 256
קבלה מדור לדור 24
קבלת עול מלכות שמיים 162 198
קדושה 66 69 74 75 76 77 105 107 108 119 151
קדושה יתירה 261
קדושת הגוף 66
קדושת הנפש 59 60 66
קדמונים 21 22
קדמות האל 233
'קהה מן' 59

קהילה, קהילות 261 265
קהילה יהודית 27
קהילות נידחות וסובלות 288
קהיר 28
קודקס הלכתי 283
קודש קודשים 271
קוהלת 163
'קול באישה ערווה' 97
קול ומראה וריח 87 98
קונפליקטים יצריים 288
קונפליקטים מוסריים 274
קונפליקטים פנימיים 258
קוסמים 127 130 149 166
קוראים בקלפים 149
קוראים בקפה 149
קורבנות חטאת ואשם 208
קורבנות עולה ושלמים 207
קורדובה 248
קטורת 98
קטנים 252
קיבעון מחשבתי 35
קידוש 71
קידוש השם 119 262
קיום אנושי 249
קיום המצוות 217 249 257 270 281 282
'קיום הנפש בקיום מושכלה' 242
קיום העולם 250
קיום התורה 267
קיום יחסי אישות בשכרות 71
קיום נצחי 62 240 258 285
קיום רצון האל 279 282 289
קיסר 166
'קיצץ בנטיעות' 253
קירוב אל האמת 288
'קירוב בשר' 90
קלות ראש 261
קליטה חברתית יהודית 92
קליטת החושים 125 132
קללות 223
קלקול המידות 76 87 261
קמיעות 150 151
קמצנות 201
קנאה 30
קנסות 221 222
קצה אחרון 75 76
קצה ראשון 75
קראות 211
קראים 211
קרבן נזיר 76
קרבן פסח 66
קרבן שלמים 66
קרבנות לכהנים 66
קריאת שמע 88
קריטריונים של טוב ורע 153
קריטריונים של נאה ומגונה 153
קריעת הים 215
קרקעות יתומים 168
קשר בין גוף לנפש 16

ר

ר' אברהם אבן דאוד 276
ר' אברהם אבן עזרא 33 39 76
ר' אברהם בר-חייא 33
ר' דוד כהן 'הנזיר' 91
ר' דוד, אחיו של הרמב"ם 160
ר' חסדאי קרשקש 34
ר' יהודה הלוי 33 128 130 131 132 136
ר' יהונתן הכהן מלוניל 34
ר' יונה גירונדי 34 90
ר' יוסף אבן צדיק 33 144
ר' יוסף אלבו 234

ר׳ יוסף בן יהודה 7 18 30 35 118 138 259
ר׳ יוסף קאפח 34 41 84 211 254 256 257 277
ר׳ יחיא בן סאלם אַלְאַבְּיַץ׳ 9 34
ר׳ יעקב בירב נתנאל 90
ר׳ יעקב ממרויש 167
ר׳ יפת הדיין 160
ר׳ יצחק אבוהב 276
ר׳ יצחק אברבנאל 156 166 234 268
ר׳ יצחק שילת 34
ר׳ משה אבן עזרא 33
ר׳ נתנאל בירב פיומי 90
ר׳ סעדיה גאון 33 58 72 74 99 104 144 164 190 208 238
ר׳ ראובן מרגליות 167
ר׳ שלמה אבינר 211
ר׳ שלמה אבן גבירול 39 83
ר׳ שלמה מן ההר 34
ראב״ד 78 108
׳ראה׳ 83 91
׳ראויים הדברים למי שאמרם׳ 271
׳ראי׳, רעיון 30 198
ראיה 49
ראי״ה קוק 135 211
ראיית העין 83 232
ראי״ש 34
׳ראש׳ 180
ראש השנה 93 94
ראש ישיבת בבל 35
ראשונים 232 257
רב הונא 200
רבה הראשי של תימן 9
רבי איבו 106
רבי אליעזר הקפר 74
רבי אלעזר 74
רבי יהודה הנשיא 23
רבי יהושע בן חנניה 166
רבי יהושע בן לוי 62
רבי יודן 106
רבי יוחנן 254
רבי יוסי הגלילי 89 204
רבי יוסי הכהן 162
רבי יצחק 94
רבי מאיר 168
רבי עקיבא 62 204 253
רבי פנחס בן יאיר 57 65
רבי שמעון בן לקיש 156
רבייה 49 51
רבנו בחיי אבן פקודה 33 76 144 232 233
רבנים 264
׳רַבָּרְבִין׳ 272 273
רגש, רגשות 49 152 173 174
רגש הפחד הטבעי 204
רגשות נקם 206
רד״ק 76
רדיפת המאכלות 30 56
רדיפת הממון 30
רדיפת תאוות העולם 237
׳רואה׳, נביא 84
רוב בני אדם עיקשים 203
רובד מוקדם של ׳מורה הנבוכים׳ 272
רודנות 209
רווחת החברה 246
רוזנברג, שלום 259
רוח 41 243
רוח האדם 273 288
רוח הקודש 135
׳רוח הרואה׳ 253
רוח חיונית 41
רוח חיים 243

רוח טבעית 41
רוח נפשית 41
'רוח רעה' 213
'רויה', חשיבה 230
'רוע מזג המולדות' 272 287
רופא, רופאים 39 196
רופאי הגוף 29 163 196 212
רופאי הנפש 25 26 27 29 31 37 157 163 196 212
רופאים ומטופלים 157
רוקחות 29
רחמנות 195 225
ריבוי אלים 149
ריבוי האמת 283
ריבוי הדעת 283
ריבוי החכמה 283
ריבוי תשמיש 109
ריח 49
ריטב"א 254
ריכוז בדבקות באל 259
ריכוז בעיון הרוחני 288
ריכוז בעיון תבוני 260
ריכוז הדמיון 166
ריכוז המחשבה 69 88 152 162 280
ריכוז רוחני 87 95 136 139 160 161 162 282 289
ריכוז רוחני דוחה דפרסיה 160
ריסון הדחף המיני 104
ריסון היצרים 96
ריסון התאוות 63 64 106 118 190 258
ריסון התאוותנות 100 120
ריסון התנהגות יצרית 205
ריסון תאוות האכילה 65 79
ריפוי בריחות נעימים 99
ריפוי בשיטת ההומור 46
ריפוי מחלות הנפש 87 95
רישומי החושים 126
רכושנות 207 218 222
רכילות 274
רכישת המעלות הטובות 189
רכישת מיומנויות 49
רכישת נכסים 222
רלב"ג 83
רמ"א 70 76
רמאים 149
רמב"ן 76 192
רמות אינטלקטואליות 288
רמזים 266
ר"ן 254
'רע', רעות 272 273 274 285
רעות בעולם יותר מן הטובות 158
רעיון 178 182
רעיונות פילוסופיים 288
רפואה, רפואות 32 148 230 240 241 247 271 286
רפואה גאלינית 41
רפואה מונעת 55
רפואה קונבנציונאלית 16
רפואת הגוף 20 25 37 57 62 63 79 163 200 201 226
רפואת המידות 196
רפואת הנפש 20 25 26 27 28 30 37 57 61 157 163 213 226
רפל, דֹב 10 50 192 259
'רצי"א', רצון 184
רצון 49 173 175 176 179 180 181 182 183 184 185 188 190 191 198 199 200 206 218 226
רצון אוטונומי 176 179 183 184
רצון אלוהי 137 145 183 184 200 215
רצון אנושי 175 181 183 184 198 226
רצון דומינאנטי 182

רצון האדם 246
רצון האל 233 279 282 289
רצון האל מוסרי 145
רצון האל מתחדש תמיד 145
רצון האל שרירותי 145
רצון הגיוני 176
רצון לא ראציונאלי 180 190 191 198 199 206 217 226
רצון מסוג להט 176
רצון מסוג תאווה 176
רצון ראציונאלי 191 199 207 217
רצון תבוני 184
רצח אופי 274
רקע מוסרי גבוה 287
רש״י 71 76
רשב״א 34 99
רשויות החוק 227
רשויות החינוך 245
'רשות' = בחירה 199
רשות האכיפה 208
רשות מוסמכת 205
רשות משפטית 205 208
רשלנות 208
רשמי החושים 129 132 152
רָשָׁע 265
רשע, רשעים 199 200 220

ש

שאיפה להגשמה עצמית 246
שאיפה להידמות לאל 276
שאיפות אנושיות 248
שאלה פילוסופית 214
'שאלות ותשובות מן השמים' 167
שאלות מדעיות 253
שאלת הנס 215
שבח המוזיקה 96
שבח התמציתיות 89
שבט לוי 270
שבייד, אליעזר 10 181 182 183
'שביל הזהב' 191 193 197 200
'שביל הזהב' האריסטוטלי 121
שבע הפונקציות של החלק הזן 51-52 59
שבע מצוות בני נוח 198
שבע פונקציות של החושים הפנימיים 128
שדים 165
שוורץ, ד' 198
שוטים 212
שוטרים 245
שולחן 239
'שולחן ערוך' 255
שולי החברה הישראלית 224
שופטים 209
שורש הג״ה 49
שורש נט״ק 49
'שורת הדין' 196
שורת ההיגיון 205
שטוף בבעילה 104
'שטן' 156 179 180
שטראוס, ליאו 103 276 277 279
שיבוש האמונה 252 286
שיבת המלכות לישראל 283
שיגעון 253
שיווי משקל נפשי 157 209
'שיחה עם האישה' 111
שיטה אינדוקטיבית 16
שיטה דדוקטיבית 16
שיטות לימוד הדרגתיות 251
שיכורים 206
שילוב חכמה ומעשה 281
שילוב כוחות הנפש 235

שילוב 'מדע ומעשה' 280
שילוש נוצרי 143
שימוש בסמים 71
שינה 126 141 188 280
שינוי הטבע האנושי 215
שינוי מזג 177 178 182
שיעורי הגלגלים והכוכבים 248
שיפוט 49
שיפוט ערכי 274 288
שיפוט שכלי 162 274
שיפור המידות 25
שיקול דעת 49 157 181 201 202 235 237 286
שיקול דעת אובייקטיבי 176
שיקול דעת אמיתי 88 135 235
שיקול דעת הגיוני 163 180
שיקול דעת הלכתי 208
שיקול דעת כוזב 88
שיקול דעת מוסרי 217 240
שיקול דעת פסיכולוגי 12
שיקול דעת ראציונאלי 35 158 159 204 206 208 209 212
שיקולים אנוכיים 216
שיקולים חינוכיים 207 213 268 288
שיקולים טאקטיים 215
שיקולים פסיכולוגיים 207 208 212 213 221 224 226 268
שיקולים תועלתיים 269
שיקוץ הנפש 59
שירה על היין 98
שירוש תופעת הבערות 287
'שירות ותושבחות' 98
שירי שבח על היין 68
שירים בשבח האומץ 68
שירים בשבח היין 68
שכבות האוכלוסייה 245
שכבות השוליים 207
שכבות מצוקה 245 285
שכחת המדעים 134
שכחת חכמת התכונה 134
שכינה 24
שֵׂכֶל 143 151 152 170 173 175 176 180 181 182 186 207 208 217 229 231 232 233 236 238 239 240 243 248 252 255 272 273 274 275 279 285
שכל אלוהי 258
שכל אנושי 49 249 252 253 271 286
'שכל בפועל' 242 247 285 286
שכל הוא הצורה 43
שכל הוא חלק אלוהי 243 244
שכל הוא 'צורה' לנפש 239
'שכל הפועל' 28 42 135 141 242 244 278 285
שכל טהור 237 286
שכל ישר 215
שכל כפוף למציאות 143
שכל מולד 243
שכל מחשל את האדם 246
'שכל מעשי' 176 177 181 234 235 236 237 238 272 273
'שכל נקנה' 239 242 243 285
שכל נקרא 'כרוב' 129
'שכל' נתון ב'חומר' 249
'שכל עיוני' 181 182 234 237 239 272 273 275
שכלול הכוחות הרוחניים 245
שכלול הנפש 240 245 285
שכלול השכל 237 244 275
שכלול השקפות האדם 226
שכלול התנהגות האדם 226
שכלול מידות האדם 221 226
שכלי 49

'שכלים נבדלים' 277
שכר ועונש 192
שכרות 67 68 70 71 73 79 206 274 275
שכרות לוט 68 69
שכרות קלה 70
שלווה אינטלקטואלית 284 289
שלום הציבור 245
שלוש נפשות לאדם 39 40 41 44
שלוש רמות של חכמים 130
'שלושה מרחיבין דעתו של אדם' 88
'שלושה משיבין דעתו של אדם' 87 98
שלושת האבות 115 279 280 282 284 289
שלושת הרגלים 87
שלטון המחשבה על הדמיון 158
שלטון השכל על היצר 97
שלטון ובחירה 188
שלילת ההשגה השכלית 273
שלילת ההשגה השכלית כעונש 64
שלילת התשובה 201
שליש ללימוד 'פרדס' 255
שליש לתורה שבכתב 255
שליש לתורה שבעל פה 255
שלמה המלך 137 243
'שלם', 'שלמים' 267
שלמויות האדם 246
שלמות 162 245 253 255 272 287 289
'שלמות אחרונה' 120 138 203 238
שלמות אינטלקטואלית 17 25 37 50 52 170 197 238 257 258 275
שלמות אישית 284 289
שלמות אנושית 23 25 37 86 118 156 198 240 249 269 274 283 284
שלמות אנושית עליונה 249
שלמות בכוח 246
שלמות בפועל 246
שלמות גופנית 120 136
שלמות האדם 23 104 135 162 251 275 278
שלמות האדם הסופית 64
שלמות האדם הראשונית 64
שלמות הגוף 53 61 62 63
שלמות הגוף והנפש 79
שלמות הגיונית 146
שלמות ההכרה 276
שלמות ההתבוננות העיונית 63
שלמות החברה 74
שלמות הכוח המדמה 139
שלמות המדעים העיוניים 136
שלמות המידות 62 63 119 139 170 238 257
שלמות הנפש 27 53 67 140
שלמות הקניין 62
שלמות הרכוש 222
שלמות השכל 62 139
שלמות חברתית 263
שלמות מוסרית 18 27 37 137 146 194 197 236 240 258 275 277 287
שלמות מידותית 37
שלמות נפשית 136 225
שלמות נפשית-אתית 225
'שלמות סופית' 104 118 230 233 246 274 278
שלמות עיונית 167
שלמות עליונה 18 266 276 278
שלמות ראשונה 118 120
שלמות ראשונית 104
שלמות רוחנית 116 249 259 266
שלמות שכלית 54 84 119 155 272 275 276
שלמות תבונית 275
'שלמים בחכמה' 266

שם טוב 245
שם משותף 34 41
'שמות' 151
שמחה 96 109
שמחה במועדים 70
שמחה של מצווה 70
שמחת בית השאובה 86
שמחת נפש 97
שמיטה 92
שמיעה 49
שמיעת דברי רכילות 185 188 189
שמיעת דברי תורה 185 188
שמיעת האוזן 232
שמיעת זמר הישמעאלים 96
שמיעת לשון הרע 185
שמיעת מוזיקה עריבה 95
שמיעת קול השופר בראש השנה 185
שמיעת קול שופר 94
שמיעת שירי עגבים 189
שמיעת שירים בשפה הערבית 96
שמיעת שירים ונגינות 87
שמיעת שירים ופיוטים 96
שמירה בזיכרון 132
שמירה על בריאות הגוף 163
שמירה על בריאות הנפש 163
'שמע' 91
'שמע', הבנה ולימוד 91
'שמע', קבלה וציות 91
'שמע ישראל' 91
שמעון הצדיק 77
שני רמב"ם 117
שעבוד כוחות הנפש לשכל 181
שעבוד כל חלקי הנפש 162
שעבוד כל כוחות הנפש אל המחשבה 161
'שערי תשובה', ס' 90
שפה זרה 68
שפה יוונית 91 243
שפה סורית 150
שפה עברית 68 91 96
שפה ערבית 68 96
שפיכות דמים 219
שפינוזה, ברוך 234
שפלות האדם 248 277
שפלות רוח 263
שפע אלוהי 28 135 166 170 242 243 244
278 279 284 289
שפע אלוהי נבואי 137
שפע השכל האלוהי 167
שפת הגוף 84
שקר, שקרים 205 252 268 272 273 274
287 288
שרה אמנו 89
שרטוטים בספרי הרמב"ם 85
שררה על הציבור 261
ששת ימי בראשית 145 215
שתי מערכות מוסר 272
שתייה 120
שתייה מופרזת 67 68 70 73
שתיית היין 71 72
שתיית היין בפורים 70
שתיית היין פוגעת בזיכרון 69
שתיית יין בצוהריים 69
שתיית רביעית יין 69

ת

תאווה 30 176 179
תאווה ילדותית-נאיבית 244
'תאווה לעיניים' 274
תאווה, תאוות 190 192 218 219 236
248
תאוות דמיוניות 154 155 163 273

תאוות האכילה והשתייה 76 100
תאוות היצר 258
תאוות המשגל 104
תאוות חושניות 30 153 156 274 288
תאוות מיניות 97
תאוותנות 55 56 57 58 64 67 68 69 76
100 111 112 119 120 123 154 155
163 196 197
תאונות דרכים 71
תאמיסטיוס 143
תארים חיוביים 282
תארים מעשיים 282
תבונה, תבונות 152 173 174 175 177 179
231 236 257
תגובה אינסטינקטיבית 179
תגובה בלתי ראציונאלית 178 182
תגובה מיידית 179
תגובה ראציונאלית 178 179
תגובות אינסטינקטיביות 202 226
תגובות אמוציונאליות 198 234
תגובות התנהגותיות 198
תגובות לא שקולות 226
תגובות רגשיות 212
תהליך התקדמות חינוכית 283
תהליך מעגלי 283
תהליך ספיראלה 283
תהליך עיצוב אישיות 246
תהליכים חינוכיים 232 247 285 286
תוארי בני אדם 47
תוארי האל 47 184 262 282
תודעה אנושית 241-242
תודעה אנושית מוגבלת 241-242
תודעה אנושית מותנית 241-242
תוכנית פדאגוגית 190
תוכנית פילוסופית-חינוכית 268 288
תוספת וחיסרון שניהם רע 195
תוספת משל הרמב"ם 210
תוספתא 99
'תועים יותר מן הבהמות' 257
תועלת אינטלקטואלית 247
תועלת אנושית 98
תועלת זמנית 249
תועלת נצחית 249
תועלת ראציונאלית 158
תופעת ה'באבות' 151
תופעת הבערות 287
תורה 160 233 250 256 268 270 271 286
287
תורה אלוהית 25 58 62 268
תורה ומדע 34
תורה שבכתב 255 256
תורה שבעל-פה 23 255 256 265
תורת אריסטו 15
תורת גאלינוס 44
'תורת ה' תמימה' 193
תורת האמצע האריסטוטלית 226 227
תורת ההיגיון 49 255 256
תורת ההכרה 165
תורת החסידות 280
תורת המידות 50 103 182 192
תורת המצפון 232
תורת הנפש 7 11 12 13 16 23 28 29 40 44
45 50 98 212
תורת הנפש של הרמב"ם 14 246
תורת חובות הלבבות 232
תורת ישראל 25 199
תורת מוסר פרישותית 197
תורת משה 28 154
תזונה 51
תזונה מבוקרת 79
תזונה נכונה 52
תזונת הגוף 49

תחושה, תחושות 81 82 175 178 179 181
101 152 173 182 183 185 186 187
188 190 198 204 232 234 285
תחושת הסכנה מן האש 134
תחיית המתים 35 145 267
תיאבון 49 173
תיאולוגיה 143
תיאולוגיה מוסלמית 143
תיאוצנטריות 143
תיאוריה אסטרונומית 253
תיאוריה אריסטוטלית 238
תיאוריה גאלנית 136
תיאוריה של 'חומר' ו'צורה' 238-239
תימן 35
תיקון האדם 154
תיקון האמונה 150
תיקון הגוף 53 157
תיקון הגוף והנפש 72
תיקון החברה 37
תיקון המגרעות הנפשיות 30
תיקון המחשבות 233
תיקון המידות 20 73 169
'תיקון המידות', ס' 83
תיקון המעשים 169
תיקון הנפש והגוף 53 120
תיקון מידות הנפש 94 201
תכונה, תכונות 186 187 188 190 192
תכונה רעה 163
תכונות אגואיסטיות 221
תכונות אנושיות 189 227 245 260
תכונות גנטיות 137
תכונות הנפש 106 107 186 189 193 195
202 223 226 267
תכונות טובות 192
תכונות כלל אנושיות 137
תכונות להשגת הנבואה 139
תכונות מוסריות 191
תכונות מוסריות 237
תכונות נפש חיוביות 287
תכונות נפש מאוזנות 226
תכונות נפשיות 222 243
תכונות קבועות בנפש 30
תכונות רעות 203 223
תכונות שליליות 190 200 204 205 209
220
תכונת החימום של האש 143
תכונת הכלבים 54
תכונת הצינון של המים 143
תכלית, תכליות 240 241
תכלית אחרונה 275 276
תכלית אלוהית 159
'תכלית אמיתית' 249
תכלית אנושית 153
תכלית האדם בעולם 211 231 279
תכלית ההשגה האינטלקטואלית 230
285
תכלית החינוך וההשכלה 240
'תכלית הפילוסופיא - המעשה' 276
תכלית השלמות 284
תכלית התכליות 240 244
תכלית חיים אנושיים 278
תכלית יחסית 235
תכלית מלאה 235
תכלית מעשי האדם 240
תכלית מצוות התורה 198 220
תכלית סופית 244
תכלית עליונה 32 162 277 281
'תלמוד', ביאור המילה 255
תלמוד 150 156 169 193 200 208 254 255
256 257 265 267 270 282
תלמיד, תלמידים 253 264 267 286
תלמיד ומורה 131

תלמידי חכמים 214 257 259 262
'תמונה' ומשמעויותיה 127-128
'תמים תהיה עם ה' אלוהיך' 151
תמיסטיוס 33
תנאים אובייקטיביים 183
תנאים ללימוד המטאפיזיקה 252 254
תנאים סובייקטיביים 183
תנודות הנפש 158 163 170
תנועה 48 175 177 178 181 182 232
'תנועה במרחב' 173 174 175 177
תנועת האדם 145
תנועת היד 145
תנועת העט 145 146
'תעלם', לימוד 155
תענוג גופני בעולם הבא 35
תענוגות גופניים 244 245
תענוגות החושים 273
תענוגות חושניים 245
תענוגות חיי שעה 76
תענוגות נפשיים 244 245
תענוגות תחושתיים 244
תענוגי הגוף 244
תענוגנות 100
תעניות 75 169
תענית חלום 169
תעתועי הדמיון 141 148 149 153 156 157
158 160 162 164 165 170 171
תפילה 214
תפיסה דואליסטית 42
תפיסה חושית 133
תפיסה פסיכולוגית-חינוכית 268
תפיסות חינוכיות-מוסריות 40
תפיסות פילוסופיות 215
תפקיד הכוח ההוגה 230
'תקוות שכר' 268 270 282
תקופת הבגרות 105
תקופת הבחרות 236 258 287
תקופת ה'רנסאנס' 39 40
תקינות הדעות 25 62
תקינות מצבי הגוף 62
תקיעות דמיושב 94
תקיעת שופר בראש השנה 77
תראפויטיזם 225
תראפיה פסיכולוגית 168
תרבות אינטלקטואלית 221
תרבות יהודית 123
תרבות יוונית 91 135
תרבות מוסרית 221
תרגום אבן תיבון 41 49
תרגום אונקלוס 76 140 155 272
תרגום מילולי 140
תרגום ענייני 140
תרגום ר' יוסף קאפח 41
תרגומים 148
תרומה להקדש 222
תרומה לכהנים 66
תרי"ג מצוות 187 262 264
תרכובת אדמה ומים 239
תרנגול 107
תרשים פעולת הכוח המדמה 126 132
תרשים תהליך התקדמות חינוכית 283
תשובה 200 201
תשובה לאנשי ארם-צובה 96
תשוקה, תשוקות 173 174 175 176 180
186 190 198 199 235 236 248 254
269 277 286 287
תשוקה לעבודה זרה 214
תשוקה לשלמות אינטלקטואלית 258
תשוקה מינית 111
תשוקות גופניות 154 236 258 287
תשוקות עיוניות 154 287
תשלום תוספת חומש 221
תשמיש 118 120